REVISTA TEOLOGICĂ



SERIE NOUĂ, Anul IV, (76), Nr. 1, IAN. — MARTIE, 1994

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI
SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢĂ ŞI VIAŢĂ BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

CUPRINS

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

CHIPURI DE TEOLOGI ORTODOCŞI

ÎNDRUMĂRI OMILETICE

REVISTA TEOLOGICĂ

— REVISTA OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI —

1

SERIE NOUĂ, Anul IV (76), Nr. 1, IAN. — MART. 1994

Tiparul TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA
STR. MITROPOLIEI, Nr. 24, Cont B.C.R. 45.10.4.09.2

SFINŢII TREI IERARHI ÎN CULTUL ORTODOX

Sfinţii Părinţi, „mari dascăli ai lumii (creştine) şi ierarhi": Sf. Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareii Capadociei (+ 379), Grigore de Nazianz (+ 389 sau 390) şi Ioan Gură de Aur, arhiepiscopul Constantinopolului (+ 407), patronii învăţământului teologic, au strălucit ca trei luceferi luminoşi ai unei constelaţii, pe cerul aceleiaşi epoci. Au trăit în mult frământatul secol al patrulea şi au activat în locuri diferite şi cu metode diferite, lăsând Bisericii „o zestre de o valoare incomparabilă, care reprezintă agonisita de mult preţ a geniului şi a minţii lor luminate, a vieţii lor pilduitoare prin sfinţenia ei şi a muncii lor neistovite şi creatoare".[1] Din roadele lor bogate s-au hrănit toate generaţiile creştine ce au urmat, strălucind şi astăzi ca adevărate făclii călăuzitoare pe cărările vieţii celor ce se pregătesc să devină ca şi ei, slujitori ai lui Dumnezeu.

Sfinţii Trei Ierarhi, fiind contemporani, prieteni (doi dintre ei), cu o înaltă pregătire intelectuală şi duhovnicească, animaţi de acelaşi ideal, au pus geniul şi întreaga lor putere de muncă în slujba Bisericii lui Hristos. Prin devotamentul lor nemărginit, abnegaţia şi jertfelnicia de care au dat dovadă în slujba Bisericii, au devenit pilde vii pentru slujitorii altarului din toate timpurile şi locurile.

Rodnica şi multilaterala lor activitate s-a completat şi întregit în chip fericit una cu alta.

Biserica s-a oprit cu admiraţie asupra activităţii lor de mari cugetători şi interpreţi ai Sfintei Scripturi, de permanenţi apărători ai dreptei credinţe, de inegalabili propovăduitori ai Evangheliei, de neîntrecuţi trăitori ai dreptei credinţe, de adevăraţi păstori sufleteşti care se îngrijesc pentru desăvârşirea păstoriţilor lor, pentru bunăstarea şi ajutorarea lor, pentru instaurarea păcii, a dreptăţii şi a iubirii creştine în lume. În acest cuvânt vom stărui însă asupra unei laturi a personalităţii şi operei lor şi anume asupra rolului şi a locului lor în cultul ortodox.

1. *Sfinţii Trei Ierarhi — maeştri ai rugăciunii şi neîntrecuţi îndrumători ai vieţii creştine.* Virtutea evlaviei, între alte virtuţi alese, le-a adus Sfinţilor Trei Ierarhi aureola sfinţeniei şi cinstire din partea credincioşilor. Toţi trei au fost oameni de profundă şi sinceră pietate, de aleasă şi curată trăire şi simţire religioasă, zeloşi practicanţi şi apologeţi ai rugăciunii. „Nimeni n-a iubit mai mult decât ei rugăciunea, n-a practicat-o mai des şi mai cu râvnă, n-a vorbit mai bine şi mai frumos despre

1 Pr. Prof. Ene Branişte, Sfinţii Trei Ierarhi în cultul creştin, în rev. „Biserica Ortodoxă Română, LXXXVI (1958), nr. 1—2, p. 171.

foloasele, necesitatea și însemnătatea rugăciunii în viața religioasă, cum au făcut-o ei în opera lor scrisă".[2]

Din dragoste pentru rugăciune și contemplație, din dorința fierbinte de a urca înaltele piscuri ale desăvârșirii morale și spirituale, toți trei au ales din tinerețe retragerea în liniștea pustiului. Smulși din acest mediu și chemați la munci de înaltă răspundere în slujba Bisericii, în mijlocul lumii, ei au rămas aceiași călugări desăvârșiți, „maeștri neîntrecuți ai perfecțiunii creștine", prin viața de asceză, post, priveghere și rugăciune.[3]

Viața și operele lor au îmbrățișat toate laturile slujirii creștine, de la viața monahală până la responsabilitate în mijlocul turmei binecredincioșilor.

O prețioasă comoară de îndrumări și sfaturi privind viața monahală ne-a lăsat Sf. Ioan în unele din scrierile sale,[4] dar mai ales Sf. Vasile în *Regulile* mari și mici.[5] În *Regulile* sale, Sf. Vasile reglementează în amănunțime activitatea de rugăciune și muncă a monahilor în mănăstire, întocmind chiar programul zilnic de rugăciune, cu slujbele care trebuie săvârșite și cu timpul oficierii acestora, cu indicarea rostului fiecăreia dintre ele (Regula mare 37). Pe lângă laudele zilnice, cunoscute și practicate până atunci (Vecernia, Utrenia, Ceasurile III, VI, IX), Sf. Vasile menționează și impune în pravila de rugăciune a monahilor și rugăciunea din amurg (Pavecernița de mai târziu), rugăciunea de la miezul nopții (Miezonoptica de mai târziu) și rugăciunea din zorii zilei, care va deveni Ceasul I. De asemenea, au rămas clasice îndrumările Sf. Vasile privind felul cum trebuie făcută rugăciunea particulară, necesitatea și foloasele ei *(Regulile monahale,* cap. I), precum și despre împărtășirea cu Sfintele Taine *(Regulile monahale* mici 172 și 309).[6] Același lucru îl face și Sf. Ioan Gură de Aur în multe din scrierile sale.

Toți trei Sfinții Ierarhi, practicanți zeloși ai rugăciunii particulare și publice, au meritat și au cinstit într-un mod deosebit înalta treaptă sacerdotală la care au fost chemați: aceea de *arhiereu.* „În calitatea lor de arhierei, ei s-au impus în cinstirea și în admirația contemporanilor, prin pietatea și respectul cu care se apropiau de cele sfinte, prin demnitatea, pătrunderea și credința cu care slujeau, prin căldura rugăciunii lor și prin dragostea cu care își vor fi îndeplinit toate obligațiile de principali săvârșitori ai cultului public".[7]

---

2 Ibidem, p. 172.

3 Vezi P. Humbertclaude, La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée, Paris, 1932; L. Meyer, Saint Jean Chrysostome maître de perfection chrétienne, Paris, 1934.

4 Vezi, de exemplu: Împotriva celor ce disprețuiesc viața monahală, P. G., t. XLVII, col. 319—386; Scrisorile către Olimpiada, P.G. t. LII, trad. frac. de A. — M. Malingrey, în col. „Sources Chrétiennes", 13, Paris, 1947.

5 P.G. t. XXXII.

6 Pr. Prof. Ene Braniște, art. cit., p. 173. Despre regulile privitoare la rugăciune, vezi: Vechile rânduieli ale vieții monahale, trad. de episcopul Teofan, Mânăstirea Dobrușa, 1929, p. 349 și urm.

7 Pr. Prof. Ene Braniște, art. cit., p. 173.

2. *Sfinţii Trei Ierarhi — autori de Liturghii ortodoxe.*

Secolul al IV-lea, în care au trăit Sf. Trei Ierarhi, a constituit o epocă de o importanţă decisivă pentru dezvoltarea şi evoluţia ulterioară a cultului creştin. În serviciul acestuia, cei trei Sfinţi Ierarhi şi-au pus cultura lor profundă şi multilaterală, talentele lor literare şi oratorice, întreaga lor experienţă duhovnicească. Creştinătatea ortodoxă îi socoteşte pe doi dintre ei — Sf. Vasile şi Sf. Ioan — ca autori ai textului Sfintelor Liturghii care le poartă numele şi care se săvârşesc până azi în toate Bisericile ortodoxe.

De la ei, sau din timpul lor nu provine întreg textul Sfintei Liturghii, aşa cum îl avem astăzi. Partea de la începutul Liturghiei, (până la Apostol şi Evanghelie), partea de la sfârşit (otpustul) precum şi unele elemente din restul Liturghiei (ca Heruvicul, Crezul, Vohodul mare, Axionul) nu fac parte din nucleul originar, de provenienţă siriană şi capadociană, ci sunt adausuri posterioare celor doi Sfinţi Părinţi, fiind dezvoltări proprii şi mai târzii ale ritului liturgic bizantin.[8]

Conform tradiţiei consemnate în lucrarea cu titlul *Despre predania dumnezeieştii Liturghii,* atribuită patriarhului Proclu al Constantinopolului, din sec. V, contribuţia Sf. Ierarhi a constat în prelucrarea, îndeosebi în prescurtarea Liturghiei apostolice a Sf. Iacob — unul la Cezareea Capadochiei, iar celălalt la Constantinopol — din cauza lungimii sale excesive. După ce aminteşte că cele mai vechi formulare de Liturghii au fost alcătuite de Sf. Clement, episcopul Romei şi de Sf. Iacob, episcopul Ierusalimului, autorul lucrării amintite adaugă: „Dar mai în urmă, marele Vasile, văzând indolenţa şi aplecarea către cele de jos ale oamenilor, care pentru aceasta se plictiseau de lungimea Liturghiei (nu că o socotea prea încărcată şi lungă, ci vrând să înlăture plictiseala şi a celor ce se rugau şi a celor ce ascultau, pricinuită de lungimea timpului), a orânduit să se citească mai pe scurt. . . Dar iarăşi, nu după mult timp, părintele nostru Ioan cel cu limba de aur, preocupat cu mult zel de mântuirea oilor ca un păstor, având în vedere slăbiciunea firii omeneşti, a hotărât să smulgă din rădăcină orice pretext diavolesc. De aceea a şi tăiat multe şi a hotărât să se săvârşească (Liturghia) mai pe scurt, pentru ca nu cumva puţin câte puţin oamenii, cărora le place o oarecare libertate şi mai ales lenevia, amăgiţi de înşelăciunea vrăjmaşului, să se depărteze de o astfel de predanie apostolică şi dumnezeiască. . . ."[9]

Din formularul actual al Liturghiilor atribuite lor de tradiţie, partea cea mai veche şi totodată nucleul central, anume partea numită *anaforaua euharistică* sau *Rugăciunea Sfintei Jertfe,* care cuprinde rugăciunile citite în taină de către preot pentru sfinţirea darurilor, aparţine cu siguranţă Sfinţilor Vasile şi Ioan. În Biserica veche era obiceiul, păstrat multă vreme în Bisericile siriene, de a adopta în cadrul rânduielii fixe, uniforme a Liturghiei, anaforale redactate de unii din marii ierarhi, care erau buni teologi şi liturghisitori, renumiţi prin pietatea, cultura şi viaţa

8 Ibidem, p. 174.
9 Ibidem, p. 174, nota 10; P.G. t. LXV, col. 849 B — 852 B.

lor duhovnicească. Aceste anaforale erau brodate pe schema tradițională, fiind prescurtări sau „remanieri verbale, într-un stil personal, ale anaforalelor mai vechi din Liturghia Sf. Iacob (pentru ritul antiohian), ori din cea a Sf. Marcu (pentru ritul alexandrin), care, în formele lor originare, provin chiar de la apostoli".[10] S-au păstrat până astăzi un număr foarte mare de astfel de anaforale liturgice din epoca paleocreștină, atribuite unora dintre Sfinții Apostoli (Iacob, Marcu, Ioan și alții), sau unor mari ierarhi (Sf. Grigore de Nazianz, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Atanasie și Chiril ai Alexandriei și alții), spre a li se conferi mai multă autoritate. Bisericile vechi orientale au păstrat până azi în uz unele din aceste anaforale, folosindu-le ca piese de schimb în cadrul aceleiași Liturghii.

Opera liturgică a Sfinților Vasile și Ioan constă deci în primul rând în prescurtarea și remanierea într-un stil personal a anaforalei Liturghiei Sf. Iacob. Ei nu au creat propriu-zis anaforale noi, originale, ci s-au menținut în cadrul și pe temeiul vechii tradiții creștine, „păstrând astfel legătura cu trecutul și transmițând generațiilor următoare o Liturghie de origine apostolică, trecută doar prin filtrul uriașelor lor personalități".[11]

Acest fapt nu micșorează cu nimic respectul ce se cuvine lor și operei lor. Deși în stadiul actual al evoluției lor Liturghiile noastre reprezintă o operă bimilenară, colectivă și anonimă a Bisericii Ortodoxe, totuși cea mai importantă parte a lor — anaforaua — provine neschimbată de la Sfinții Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur, fiind generalizată în întrebuințarea tuturor Bisericilor Ortodoxe și consfințită ca *textus receptus,* adică definitiv și nemodificabil.

Autenticitatea anaforalei Sf. Vasile cel Mare este confirmată de contemporani și de documentele posterioare. Sf. Grigore de Nazianz, în cuvântul său de laudă scris la puțin timp după moartea Sf. Vasile, spune că acesta a compus, între altele, și „formulare de rugăciuni (și) rânduieli ale altarului".[12]

În biografia Sf. Vasile atribuită episcopului Amfilohie de Iconiu (+ 403) se spune că la hirotonia sa ca episcop Sf. Vasile s-a rugat lui Dumnezeu șase zile în șir ca să-l învrednicească a săvârși cu propriile sale cuvinte Jertfa cea nesângeroasă. A șaptea zi, după ce Mântuitorul i s-a arătat în vis, împlinindu-i cererea, sculându-se a început a vorbi și a scrie inspirat: „Să se umple gura mea de laudă, ca să cânt mărirea Ta, Doamne..." și celelalte rugăciuni din rânduiala Liturghiei.[13]

Existența și întrebuințarea Liturghiei Sf. Vasile este consemnată de canonul 32 al sinodului Trulan (692)[14] și de actele sinodului al VII-lea

---

10 Pr. Prof. Ene Braniște, **Sf. Vasile cel Mare în cultul creștin,** în vol. „Sf. Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa", București, 1980, p. 242.

11 Pr. Prof. Ene Braniște, **Sf. Trei Ierarhi...,** p. 175.

12 **Cuvânt de laudă la marele Vasile,** 34, P G. t. XXXVI, col. 541 C, trad. rom. in vol.: Sf. Grigore de Nazianz, Apologia sau cuvântarea în care arată motivele ce l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul Sfântului Vasile, trad. de Pr. N. Donos, Huși, 1931, p. 164.

13 Pr. Prof. Ene Braniște, **Sf. Vasile cel Mare...,** p. 243.

14 N. Milaș, **Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii,** trad. rom. de Uroș Kovincici și Dr. N. Popovici, vol. I, partea 2, Arad, 1931, p. 397.

ecumenic (787).[15]

Numele Sf. Vasile îl aflăm în fruntea Liturghiei sale în cele mai vechi manuscrise, începând cu Codicele Barberini din sec. al VIII-lea.

În ceea ce priveşte autenticitatea Liturghiei Sf. Ioan ne lipsesc mărturiile directe. O mărturie indirectă ne-o oferă Liturghiile în uz la sirienii iacobiţi şi nestorieni, cărora această Liturghie le-a servit ca sursă şi model, ştiind că aceştia n-au mai împrumutat nimic de la ortodocşi după separarea lor. Dacă Liturghia Sf. Ioan a servit ca model şi sursă pentru anaforaua celor 12 apostoli din Liturghia folosită la iacobiţi şi pentru cele atribuite lui Teodor de Mopsuestia şi Nestorie, folosite la nestorieni, înseamnează că ea exista înainte de sec. V—VI.

O altă mărturie indirectă în favoarea autenticităţii Liturghiei Sf. Ioan ne oferă însăşi opera omiletică a marelui ierarh. „Sfântul Ioan consideră textul Sfintei Liturghii ca cel mai preţios şi temeinic tezaur de argumente, pe care le putea invoca în favoarea ideilor sale şi de aceea el se referă mai la tot pasul la acest text, ca la o mărturie a tradiţiei creştine vechi şi generale; iar aceste referinţe sunt aşa de multe, încât pe baza lor unii istorici ai Liturghiei au putut reconstitui rânduiala şi în parte formularul sau textul din Liturghia timpului său, după cum alţii au putut reconstitui anul liturgic pe baza predicilor şi panegiricelor rostite de Sf. Ioan la diferite sărbători, sau sistemul pericopelor biblice în cult, pe baza omiliilor sale exegetice".[16] Prin aceste fragmente din Liturghie, citate şi interpretate în opera sa omiletico-exegetică, Sf. Ioan este unul dintre neîntrecuţii tâlcuitori ai Sf. Liturghii, un adevărat teoretician al doctrinei despre Jertfa euharistică.

La mărturiile amintite privind paternitatea celor două Liturghii mai adăugăm rezultatul studiilor şi cercetărilor mai noi de filologie şi critică literară. Prin comparaţia textelor Liturghiilor şi îndeosebi a anaforalelor acestora cu operele autentice ale celor doi ierarhi s-au dovedit evidente înrudiri sau analogii de fond şi de formă. Aceste anaforale vădesc stilul şi gândirea celor doi Sfinţi Părinţi.

Datorită faptului că, de bună seamă, formularele Liturghiilor Sf. Vasile şi a Sf. Ioan se distingeau de cele vechi „prin profunzimea de simţire şi de cugetare teologică a conţinutului lor şi prin frumuseţea, eleganţa şi măiestria expresiei lor stilistice şi verbale", ele au intrat şi s-au generalizat repede în Bisericile păstorite de ei şi apoi în întreaga Biserică Ortodoxă.

Anaforaua Liturghiei Sf. Vasile depăşeşte pe cea a Sf. Ioan nu numai prin extensiune, ci şi prin mulţimea şi varietatea ideilor teologice cuprinse în ea, prin orizontul ei eclesiologic mai larg. În textul anaforalei, Sf. Vasile a formulat cu măiestrie şi precizie doctrina ortodoxă despre consubstanţialitatea şi coeternitatea Fiului cu Tatăl în Sf. Treime, contri-

---

15 Vezi pe larg: A. Raes, *L'authenticité de la liturgie byzantine de Saint Basile*, în „Revue des ét des byzantines", t. XVI (196), p. 156—161.

16 Pr. Prof. Ene Branişte, *Sfinţii Trei Ierarhi...*, p. 176.

buind astfel și prin mijlocirea cultului Bisericii la combaterea arianismului.[17]

Rugăciunea dipticelor adună la altarul lui Dumnezeu întreg universul creștin, ca să fie toți una, cei ce se împărtășesc dintr-o pâine și dintr-un potir: „... Pomenește, Doamne, pe cei ce aduc roade și fac bine în sfintele Tale biserici și își aduc aminte de săraci. Răsplătește-le lor cu bogatele și cereștile Tale daruri. Dăruiește-le lor cele cerești în locul celor pământești; cele veșnice în locul celor vremelnice; cele nestricăcioase în locul celor stricăcioase... Pe cei buni întru bunătate îi păzește, pe cei răi buni îi fă, cu bunătatea Ta. Pomenește, Doamne, poporul ce stă înainte și pe cei ce pentru binecuvântate pricini nu s-au întâmplat aici și-i miluiește pe dânșii și pe noi după mulțimea milei Tale. Cămările lor le umple de tot binele; căsniciile lor în pace și întru unire le păzește; pe prunci îi crește, tinerețile le călăuzește, bătrânețele le întărește, pe cei slabi de suflet îi îmbărbătează, pe cei risipiți îi adună, pe cei rătăciți îi întoarce și-i împreună cu sfânta Ta sobornicească și apostolească Biserică...".[18] S-a apreciat că, alături de marea și frumoasa rugăciune pentru sfințirea apei din rânduiala Aghiasmei Mari (a Sfântului Sofronie al Ierusalimului), textul acestei anaforale constituie „una dintre cele mai superbe creații ale geniului liturgic ortodox".[19] Ea exprimă în chipul cel mai fericit spiritul comunitar al Ortodoxiei. Unitatea și comunitatea bisericească apar aici în toată măreția și plinătatea. Cei de pe pământ, având în ajutor pe fericiții din ceata sfinților, se roagă unii pentru alții pentru viii și morții de pretutindeni, iar pentru toți laolaltă se roagă Hristos, Care i-a unit pe toți prin această Jertfă liturgică[20].

Sf. Grigore de Nazianz s-a bucurat de același prestigiu, fiind reprezentat după tradiția iconografică bizantină pe pereții sf. altar, alături de cei trei ierarhi, autori ai Liturghiilor ortodoxe, având în mână ruloul cu începutul rugăciunii din timpul Trisanghionului: „Dumnezeule Cel sfânt, Care întru sfinți Te odihnești...".[21] Prestigiul teologic al Sf. Grigore de Nazianz a făcut ca în ritul Copților egipteni să i se atribuie o anafora euharistică, întrebuințată la sărbătorile Mântuitorului și în ocazii solemne.

Contribuția Sf. Trei Ierarhi nu se limitează însă numai la domeniul Liturghiei. Intervențiile lor pot fi urmărite și în alte rânduieli.

3. *Sfinții Trei Ierarhi — autori ai diferitelor rugăciuni din cultul ortodox.*

Datorită prestigiului lor de mari ierarhi, liturghisitori, teologi și neîntrecuți practicanți ai rugăciunii, tradiția a atribuit îndeosebi Sfântului

17 Idem, *Sf. Vasile cel Mare*..., p. 246.

18 *Liturghier*, București, 1974, p. 181—182.

19 Pr. Prof. Ene Braniște, *Sfinții Trei Ierarhi*..., p. 177.

20 Vezi Pr. P. Vintilescu, *Funcțiunea eclesiologică sau comunitară a Liturghiei*, București, 1946.

21 Vezi V. Grecu, *Cărți de pictură bisericească bizantină*, Cernăuți, 1936, p. 330; Pr. Prof. Ene Braniște, *Programul iconografic al bisericilor ortodoxe — Îndrumător pentru zugravii de biserici* (ext. din rev. „Biserica Ortodoxă Română", XCII (1974), nr. 5—6), București, 1974, p. 47—48.

Vasile şi Sfântului Ioan mai multe rugăciuni din rânduielile cultului ortodox. Astfel, din Rânduiala Sfintei Împărtăşiri, rugăciunile II, VIII, IX, X şi XII dinainte de împărtăşire sunt atribuite Sf. Ioan, iar rugăciunile I şi VI dinainte de împărtăşire şi rugăciunile I şi II de după împărtăşire sunt atribuite Sf. Vasile.[22]

Sunt cunoscute, de asemenea, Rugăciunile de exorcizare numite *Molitfe pentru cei ce pătimesc de la diavol şi pentru toată neputinţa*, primele trei atribuite Sf. Vasile, iar următoarele patru Sf. Ioan.[23]

Multe din rugăciunile slujbelor zilnice sunt puse sub numele acestor doi ierarhi. Rugăciunea a opta dintre *Rugăciunile dimineţii* („Doamne, nu mă lipsi pe mine de binele Tău cel ceresc...") este atrbuită Sf. Ioan Gură de Aur (*Ceaslov*, Bucureşti, 1979, p. 14—15). Sfântului Vasile îi sunt atribuite: cele două rugăciuni de la sfârşitul Miezonoptici I („Dumnezeul Cel veşnic..." şi „Cela ce trimiţi lumina...", *ibidem*, p. 82—83), rugăciunea de la sfârşitul Mijloceasului III („Doamne, Dumnezeule, Cel ce dai pacea Ta oamenilor...", *ibidem*, p. 91), rugăciunea de la sfârşitul Ceasului VI („Dumnezeule şi Doamne al puterilor...", *ibidem*, p. 96—97), rugăciunea de la sfârşitul Ceasului şi Mijloceasului IX („Stăpâne Doamne, Iisuse Hristoase...", *ibidem*, p. 123—124), rugăciunea (benevolă) de la sfârşitul Vecerniei („Bine eşti cuvântat, Stăpâne...", *ibidem*, p. 138) şi una dintre rugăciunile Pavecerniţei mari („Doamne, Doamne, Cel ce ne-ai izbăvit de toată săgeata ce zboară în zi...", *ibidem*, p. 152).

Pe lângă aceasta, însăşi opera teologică a Sf. Trei Ierarhi a contribuit la dezvoltarea cultului creştin.

4. *Texte din scrierile Sfinţilor Trei Ierarhi întrebuinţate în cultul ortodox.*

Un scurt *Cuvânt de povăţuire către preot*, tipărit în Liturghierul grecesc şi odinioară şi în cele slave, care cuprinde îndrumări de pregătirea preotului pentru Sf. Liturghie şi despre atitudinea lui în timpul slujirii, ar fi fost alcătuit, după unele indicaţii, de Sf. Vasile, în anul 375, ca o circulară ce urma să o primească fiecare nou hirotonit. Aceasta este o dovadă a grijii deosebite a marelui ierarh pentru slujirea corectă şi demnă a Sfintei Liturghii de către preoţii eparhiei sale.[24]

Două minunate *Cuvinte de învăţătură* ale Sfântului Ioan Gură de Aur — pentru Sfânta şi Marea Joi şi pentru Duminica Sfintelor Paşti —, au intrat în uzul liturgic, fiind citite în aceste zile la Liturghie, înainte de împărtăşirea credincioşilor.

Lecturi din opera Sfinţilor Vasile şi Ioan sunt menţionate în unele cărţi de slujbă (mai ales în Triod) spre a se citi în anumite momente din slujbele zilnice, la serviciul divin din mănăstiri, sau în afara Bisericii, spre folos duhovnicesc.

Sf. Grigore de Nazianz a fost unul dintre cei dintâi poeţi creştini, însă nici una din poeziile sale n-a rămas în cult. Cuvântările sale celebre,

22 *Liturghier*, Bucureşti, 1974, p. 248—263.
23 *Molitfelnic*, Bucureşti, 1984, p. 334—344.
24 Pr. Prof. Ene Branişte, *Sfinţii Trei Ierarhi...*, p. 179.

ținute la diferite praznice, au devenit însă sursă de inspirație pentru doi dintre imnografii creștini. Sf. Cosma, episcop de Maiuma (sec. VIII), se inspiră la compunerea canonului Nașterii Domnului („Hristos se naște, mă-riți-L...") din celebra predică a Sf. Grigore rostită la Constantinopol în anul 379, când s-a sărbătorit acest praznic pentru prima dată în Răsărit la 25 decembrie.[25] De asemenea, Sf. Ioan Damaschin, la alcătuirea canonului Învierii Domnului („Ziua Învierii..."), se folosește de două cuvântări ale Sf. Grigore pentru sărbătoarea Paștelui.[26] Amândouă aceste canoane imnografice încep chiar cu cuvintele Sf. Grigore și cuprind numeroase pasaje reproduse textual din cuvântările surse. Unii istorici au afirmat, de altfel, că „cele peste 60 canoane scrise de Sf. Ioan Damaschin pentru sărbătorile cele mai însemnate ale Bisericii alcătuiesc o antologie ritmată din cuvântările panegirice ale Sf. Grigore Teologul și ale altora" și că „prin aceste compuneri, imnografii au făcut dreptate și au dat într-o oarecare măsură satisfacție unui mare poet și solid teolog al Bisericii".[27]

5. *Sfinții Trei Ierarhi și cultul martirilor.*

Sfinții Trei ierarhi s-au distins, între altele, și prin grija și atenția lor față de cultul sfinților martiri, pe care l-au practicat cu pietate, l-au dezvoltat și l-au înfrumusețat prin participarea lor personală și prin strălucitele panegirice rostite în cinstea diferiților mucenici, elogiind virtuțile acestora și îndemnând pe credincioși să-i imite și să-i cinstească.

Un merit deosebit și-a câștigat în această privință Sf. Ioan Gură de Aur. La Antiohia el scoate din uitare cultul unor sfinți martiri, ca Sf. Vavila și Sf. Filogoniu. La Constantinopol, oraș întemeiat după încetarea persecuțiilor, au fost aduse în Biserica Sf. Apostoli, înainte de venirea Sf. Ioan ca arhiepiscop, moaștele Sf. Timotei și ale Sfinților Apostoli Andrei și Luca, ale proorocului Samuel și capul Sf. Ioan Botezătorul. Sf. Ioan continuă opera înaintașilor săi, aducând din Pont moaștele Sf. Mc. Foca, apoi moaștele unor mucenici din Egipt și ale altora din Trident. Totodată, Sf. Ioan a început zidirea unei biserici (martyrion) pe mormântul sfinților martiri ai Ortodoxiei Marcian și Martirie.

Ca și Sf. Ioan, Sf. Vasile s-a distins în această vastă operă de manifestare a venerației față de martiri, patronând inițiative și acțiuni meritorii în această privință. În anul 375, Sf. Vasile trimite Sfântului Ambrozie al Milanului (la cererea acestuia) osemintele Sfântului Dionisie, care murise în exil, în Capadocia, ca apărător al Ortodoxiei împotriva arianismului. În scrisoarea adresată cu acest prilej Sfântului Ambrozie, Sf. Vasile arată cu ce mare venerație erau păstrate și cinstite sfintele moaște în Orient.

Un rol activ a avut Sf. Vasile și în mutarea la Capadocia a moaștelor sfântului mucenic Sava Gotul, înecat în apa Buzăului, la 12 aprilie 372,

25 P.G., t. XXXVI, col. 312 și urm.
26 *Ibidem*, col. 664 și urm. și t. XXXV, col. 296 și urm.
27 Pr. Prof. P. Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, București, 1937, p. 104—105.

în timpul persecuţiei lui Atanaric al goţilor împotriva creştinilor din Dacia. Moaştele au fost însoţite de o preţioasă „scrisoare a Bisericii Gothiei către Biserica din Capadocia". Sf. Vasile îşi exprimă marea sa bucurie şi mulţumire prin două scrisori adresate ilustrului episcop Vetranion al Tomisului.[28] Avem astfel şi o dovadă a comuniunii de credinţă şi liturgică a Bisericii de pe pământul patriei noastre cu Biserica ecumenică.

6. Ca o altă contribuţie la dezvoltarea cultului creştin amintim rolul deosebit pe care l-au avut Sfinţii Grigore de Nazianz şi Ioan Gură de Aur în ceea ce priveşte introducerea în cultul Bisericii Răsăritene a prăznuirii Naşterii Domnului la 25 decembrie, separându-se astfel de praznicul Botezului cu care se serba împreună mai înainte. În cinstea acestui măreţ praznic, Sf. Grigore a ţinut la Constantinopol, în ziua de 25 dec. 379, vestita sa predică (Omilia XXXVIII-a, la Arătarea Domnului), iar Sf. Ioan a ţinut la Antiohia o frumoasă predică la 25 dec. 386.[29]

Ca arhiepiscop de Constantinopol, Sf. Ioan a introdus în practica răsăriteană a împărtăşirii obiceiul ca cei ce s-au împărtăşit să consume îndată o bucată de pâine şi puţină apă, pentru a se evita o eventuală pângărire a Sf. Împărtăşanii. Acest obicei i-a fost imputat ca o inovaţie, printre acuzaţiile absurde care i s-au adus la sinodul de la Stejar. După unii, acest obicei ar sta la baza *anaforei* (pâinea binecuvântată) din practica ortodoxă.

Pentru combaterea şi stârpirea arianismului, Sf. Ioan a introdus în uzul ortodocşilor din Constantinopol procesiuni şi priveghéri nocturne în ajunul duminicilor şi sărbătorilor creştine, cântându-se imne cu conţinut ortodox, ca răspuns la cele ale ereticilor.

7. *Cinstirea Sf. Trei Ierarhi în cultul ortodox.*

Prin multele şi marile lor calităţi, merite şi servicii aduse Bisericii, Sfinţii Trei Ierarhi şi-au câştigat cu prisosinţă admiraţia, respectul şi dragostea contemporanilor şi apoi a urmaşilor, începând a primi cinstire şi omagii cuvenite sfinţilor încă dinainte de a trece din această viaţă. La aceasta a contribuit sfinţenia vieţii lor, suferinţele şi greutăţile cu care au avut de luptat, fiind asimilaţi cu marii mărturisitori şi martiri ai creştinismului.

Cultul lor se instituie în mod spontan, prin pietatea şi voinţa maselor de credincioşi, având la început un caracter limitat, local, dar răspândindu-se apoi în tot Răsăritul şi Apusul creştin. Astfel, la puţină vreme după moartea sa, Sf. Vasile este numit „cel Mare" de către Sf. Grigore de Nazianz în panegiricul închinat lui, precizând că acesta „era mult venerat, cum nu ştiu să mai fi fost alt ascet din vremea noastră . . .".[30]

Ziua trecerii lui spre cele veşnice (1 ianuarie 379) rămâne înscrisă în calendarul creştin ca ziua lui de prăznuire.

---

28 Pr. Prof. Ene Branişte, *Sfântul Vasile cel Mare . . .*, p. 251—252.

29 Vezi Sf. Ioan, *Cuvântare la Naşterea Domnului*, P.G., t. XLIX, col. 351—362, trad. rom. de pr. D. Fecioru, *Cuvântări la praznicele împărăteşti, ale Sf. Ioan*, Bucureşti, 1942, p. 1—24.

30 Sf. Grigore de Naianz, *Cuvânt de laudă . . .*, trad. rom., p. 148.

Numele Sf. Ioan Gură de Aur fusese șters din dipticele Bisericilor Răsăritene în urma acuzațiilor nedrepte aduse la sinodul de la Stejar. Lungul șir de suferințe îndurate în ultimii ani ai vieții s-au încheiat printr-o moarte cu adevărat martirică.

Admirația nemărginită, dragostea și recunoștința pe care credincioșii din Antiohia și Constantinopol le-au arătat Sf. Ioan încă din timpul vieții sale pot fi considerate ca originea și anticiparea cultului acordat Sfântului după moartea sa. Admiratorii i-au rămas credincioși și după moartea în exil, provocând în Biserica Antiohiei și a Constantinopolului cunoscuta schismă a „ioaniților". Aceasta s-a stins odată cu reabilitarea post mortem a sfântului, în anul 438, când arhiepiscopul Proclu al Constantinopolului a dispus strămutarea moaștelor sfântului din martirionul Sfântului Vasilisc de la Comana la Constantinopol, depunându-le cu mare cinste în biserica Sf. Apostoli, la 27 ian. Această zi a rămas însemnată în calendarul ortodox ca zi de prăznuire anuală a sfântului.

De aceeași cinstire s-a bucurat din partea credincioșilor din Constantinopol, încă din timpul vieții, și Sf. Grigore Teologul. Curând după moartea sa, ziua trecerii la cele veșnice (25 ian. 389 sau 390) a fost sărbătorită cu mare cinste.

Sfinții Trei Ierarhi, contemporani și înfrățiți în viață prin prietenia celebră care a legat pe doi dintre ei (Sf. Vasile și Sf. Grigore), ca și prin munca lor comună în slujba Ortodoxiei, s-au bucurat și de o egală venerație din partea poporului dreptcredincios.

În urma cunoscutei discuții iscate în sec. al XI-lea între credincioșii din Constantinopol, unii prețuind mai mult pe Sf. Vasile pentru severitatea concepției sale ascetice, alții admirând mai mult pe Sf. Ioan Gură de Aur pentru măiestria cuvântului său, iar alții cinstind mai mult pe Sf. Grigore de Nazianz pentru ascuțimea minții lui, s-a instituit, din inițiativa luminatului episcop Ioan al Evhaitelor și cu aprobarea împăratului Alexie Comnenul, o nouă sărbătoare, comună, a celor trei sfinți ierarhi, în ziua de 30 ianuarie. Prin instituirea sărbătorii celei noi, cultul Sfinților Trei Ierarhi a luat o nouă dezvoltare în pietatea ortodoxă.

O contribuție românească la îmbogățirea formelor de exprimare a cultului Sfinților Trei Ierarhi în pietatea ortodoxă o reprezintă *Acatistul* alcătuit în cinstea lor, care a cunoscut două redactări, una din secolul trecut, datorită cântărețului Efrem Ilarion (probabil de la Mânăstirea Căldărușani), iar alta mai nouă, alcătuită de doi preoți din Botoșani, Dumitrache Stamate și Hristofor Manoilescu, tipărită de preotul Gh. Th. Gheorghiu (Botoșani, 1932). Există, de asemenea, un acatist al Sf. Vasile compus de Arhimandritul Gherman Ionescu de la Tazlău.[31]

Sfinții Trei Ierarhi, prin viața lor măreață, prin talentele și virtuțile lor strălucitoare, prin faptele lor memorabile și-au agonisit pomenire veșnică pe pământ, iar în ceruri răsplata și bucuria sfinților bine plăcuți lui Dumnezeu.

Au lăsat Bisericii, între altele, Sf. Liturghie, centrul și temelia cultului nostru și sursa de inspirație a evlaviei și a spiritualității ortodoxe.

---

31 Pr. Prof. Ene Braniște, *Sfinții Trei Ierarhi*..., p. 191—192.

„Când slujim deci Sf. Liturghie şi sfinţim sfintele daruri, ne rugăm în acelaşi chip şi cu aceleaşi cuvinte cu care au slujit şi s-au rugat şi ei în vremea lor, tălmăcite doar în graiul nostru românesc; le sărutăm cu pietate chipurile sfinte din Liturghier la începutul slujbei şi le pomenim cinstitele nume la sfârşitul slujbei, ca pe ale unor mijlocitori puternici la Dumnezeul milelor. Aceasta constituie cea mai trainică legătură care ne uneşte cu dânşii peste veacuri şi totodată cel mai înalt şi binemeritat omagiu pe care li-l aduce necontenit Biserica Ortodoxă, prin slujitorii ei sfinţiţi de pretutindeni".[32]

Sfinţii noştri patroni şi ocrotitori rămân pentru noi chipuri desăvârşite ale păstorului bisericesc. Adevăraţi maeştri ai rugăciunii şi neîntrecuţi îndrumători ai Bisericii, autori ai diferitelor rugăciuni şi rânduieli de cult, adevăraţi sacerdoţi, preamăritori de Dumnezeu şi cinstitori de sfinţi, ei sunt pentru noi modele vrednice de urmat. Cuvintele inspirate din Liturghia Sf. Vasile, „Fă să înceteze dezbinarea Bisericilor", să fie pentru noi deviza unităţii de credinţă şi de cult, săvârşind cu multă responsabilitate rânduielile Bisericii noastre.

Să încercăm să le imităm râvna, credinţa şi pietatea, să ne străduim a sluji şi noi lui Dumnezeu şi semenilor noştri, Bisericii şi Patriei, cu acelaşi zel, devotament şi abnegaţie ca şi ei. Acesta va fi cel mai ales omagiu de veneraţie pe care-l putem aduce marilor Sfinţi şi Patroni pe care-i sărbătorim astăzi.

Pr. Prof. Dr. Liviu Streza

CARACTERUL DOXOLOGIC AL CÂNTĂRII BISERICEŞTI*

1. *(Preliminarii)*

a) LATRIE ŞI DOXOLOGIE

Conform unui cunoscut liturgist român „... dacă avem în vedere subiectul cultului, adică pe om (sau Biserica din care el face parte), atunci scopul cel dintâi al cultului este *scopul latreutic,* adică adorarea lui Dumnezeu şi exprimarea sentimentelor noastre de evlavie, de respect, recunoştinţă, admiraţie şi dragoste faţă de El sau faţă de persoanele sau lucrurile sfinte pe care le cinstim în raport cu El ... Exteriorizarea acestui impuls poate îmbrăca diferite forme de exprimare, ca de ex. — admiraţia pentru atotputernicia şi măreţia lui Dumnezeu ... (iar) din admiraţie izvorăşte preamărirea, lauda şi slăvirea lui Dumnezeu *(doxologhisirea* — s.n.) care constituie *conţinutul doxologic* (s.n.) al diferitelor rugăciuni şi imne din rânduiala sfintelor slujbe ...".[1] Iar dintre „formele ge-

---

32 *Ibidem,* p. 193.

* Lucrare de Seminar — susţinută la catedra de Liturgică, secţia Practică, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Liviu Streza, care a dat şi avizul pentru tipărire.

1 Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, *Liturgica generală* (cu noţiuni de artă bisericească), Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1985, p. 73—74.

nerale ale cultului... *cântări(le) sau imne(le) liturgice exprimă mai ales funcția latreutică* (s.n.), a cultului, adică cinstirea și lauda lui Dumnezeu...".[2]

În efortul de a surprinde și de a cuprinde discursiv realitatea cultică vie a Bisericii Ortodoxe, rândurile dinainte propun o anumită ordonare a unor elemente (aspecte) liturgice, diferite atât ca nivel de generalitate (noțională), cât și după natura lor: latreuticului i-ar fi subordonat doxologicul, ca și rezultant sau ca și caz particular, iar doxologicul ar avea între formele sale de manifestare și cântarea bisericească... — Dar deja partea a doua a textelor citate stabilește și o oarecare sinonimie a latriei cu doxologia: „funcția latreutică a cultului, *adică* cinstirea și lauda lui Dumnezeu" este cam același lucru cu „preamărirea, lauda și slăvirea lui Dumnezeu (adică) doxologhisirea — din prima parte a citatelor.

Departe de a fi vreo inconsecvență metodică, situația prezentată indică o realitate mai profundă și inevitabil mai complexă în expresiile ei teoretice.

Latria, ca stare de adorare — în cântare îndeosebi — presupune și o stare doxologică permanentă, chiar dacă doar implicită sau latentă; cerere, mulțumire sau mărturisire, Celui Căruia I se adresează aceasta trebuie să i se recunoască totodată slava și atotputernicia Sa.

Și în alte locuri întâlnim această ambiguitate sinonimică între latrie și doxologie. Dacă în lucrarea indicată la început scopul și funcția *latreutică* (s.n.) își găseau împlinirea prin forme ca: lauda, mulțumirea, cererea, mărturisirea,[3] în altă lucrare, de asemenea cu o valoare referențială, ni se arată că există diferite forme de... *doxologie,* (s.n.): de mulțumire, de laudă, de mărturisire, de cerere...".[4]

Totuși, folosirea (chiar uzual) la modul sinonimic a celor doi termeni nu trebuie să șteargă diferența, deosebirea calitativă dintre ei: adorația este și altceva decât lauda, preamărirea; și reciproc. Uzul sinonimic indică, mai corect, *relația* lor specifică, foarte strânsă: adorarea *determină* preamărirea, iar aceasta din urmă o *presupune* pe cea dintâi...

Iar în ceea ce privește cântarea bisericească, să reținem că, în raport cu aceste realități sufletești (duhovnicești) ale adorării și preamăririi, ea este cel mai potrivit mod (sau formă) de exprimare a lor.[5]

b) ORTODOXIE ȘI DOXOLOGIE

Încă „Sfântul Apostol Pavel făcea o apropiere între Euharistie și *doxologie,* între mulțumire și laudă (I Tes. 5, 17)..."[6] și „aceasta este, de altfel, *o caracteristică a cultului ortodox* (s.n.) spre deosebire de cel catolic, care accentuează latria, adică nuanța de adorare a Divinității...

---

2 Idem, *Liturgica specială* (pentru institutele teologice), ed. a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985, p. 15.

3 Idem, *Liturgica generală*..., loc. cit.

4 Pr. Pr. of. Dr. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 133.

5 Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica specială*..., loc. cit.

6 Pr. prof. Dr. Ion Bria, *op. cit.*, loc. cit.

(Deci), scopul cultului ortodox... este scopul *latreutico-euharistic*".[7] Încât, înțeles în termenii relativei (și specificei) sinonimii a latriei și a doxologiei, mai înainte menționate, se poate spune că aceasta (doxologia-latria) este o caracteristică a creștinismului în general, iar în sensul unei distincții mai subtil nuanțate înspre „doxologic-euharistic", o caracteristică cu note specifice a Ortodoxiei.

Oricum, existența „doxei" atât în „ortodoxie" cât și în „doxologie" sugerează o înrudire de substanță (chiar o co-substanțialitate noțională), unele din traducerile posibile ale „ortodoxiei (închinare adevărată, dreaptă mărire) întărind această idee, ca și eventualul termen echivalent de „pravoslavie" (cult adevărat).[8] Mai mult chiar, și pentru celelalte sensuri ale „ortodoxiei", de dreaptă credință — ca și învățătură și teologie — doxologia se constituie ca o dimensiune esențială „ferindu-le ... de conceptualism".[9] „Încerc să laud pe Domnul, nu să vorbesc despre El" — spunea Sf. Chiril al Ierusalimului.[10]

În acest fel, cântarea bisericească, principală și specializată (!)[11] purtătoare a încărcăturii doxologice (latreutice), se articulează la resorturile cele mai intime și mai importante ale Ortodoxiei, în toate înțelesurile ei.

Și făcând un salt spre însăși *realitatea* cântării bisericești, oricine a cântat cât de puțin în Biserică a putut experia la modul concret, sufletesc (să spunem chiar duhovnicesc), cele enunțate până acum ...

2. *Cuvânt și cântare: teologie, apofatism, doxologie*

Cântarea bisericească ortodoxă, printr-o îndelungată și verificată Tradiție, este legată de cuvânt. Rațiunile acestui fapt sunt multiple și, între altele, se referă (poate în special) pe de o parte la persoana umană — căci cuvântul implică neapărat caracterul *vocal* al cântării, vocea *omenească (!)* — iar pe de altă parte îi asociază acestuia (omului) cuvântul, ca și principal mijloc al Revelației; am putea vorbi aici și de Cuvânt ...

Dar cântarea Bisericească nu este doar vorbire, fie și tecloghisire vorbită; ea vrea să ducă cuvântul omenesc mai departe, căci chiar dacă cuvântul cu înțeles este pus ca punct de plecare în urcușul spre Dumnezeire, iar în cazul cântării acest cuvânt „luminat", într-o primă fază, o ferește pe aceasta de a cădea în zone necontrolate (și chiar periculoase) de extaz inefabil — ca și „muzica pură" sau cea a unor religii primitive, magice ... în care omul și-ar pierde conștiința de sine; să ne amintim și de taina influenței unei melodii (în sine) asupra sufletului ome-

---

7 Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica generală ...*, p. 74.

8 Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 273, 278.

9 Pr. Conf. Ion Bria, *Spiritul Teologiei ortodoxe*, în „Ortodoxia", XXIV (1972), nr. 2, p. 178. A se vedea și nota precedentă.

10 *Ibidem*, p. 185, după Sf. Chiril al Ierusalimului, Cateheza a VI a (traducere de D. Fecioru), vol. I, București, 1943, p. 154.

11 Pr. Dr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, p. 120 — articolul „Doxologie: text cuprinzând cuvinte de laudă sau de slăvire, de cerere și de mulțumire aduse lui Dumnezeu cel în Treime, *îndeosebi prin cântări* (s. n.) ..."

nesc — totuși, în teologhisirea cântată se încerca mai ales, de astă dată, depășirea neputințelor cuvântului, deoarece „ființa divină nu poate fi exprimată prin concepte" și „...orice concept relativ la Dumnezeu este un simulacru, o imagine falsă, un idol... al lui Dumnezeu, în loc să ne reveleze pe Dumnezeu însuși".[12]

Și ajunși astfel la necesitatea unei atitudini apofatice, ca „dispoziție a spiritului ce-și refuză formarea de concepte asupra lui Dumnezeu,... ce refuză hotărât orice teologie abstractă și pur intelectuală care ar vrea să adapteze gândirii umane tainele înțelepciunii lui Dumnezeu",[13] cântarea bisericească ortodoxă ni se oferă ca un anumit fel de soluție: relativizându-se într-o oarecare măsură poziția (mentală, dar și general sufletească a) cuvântului, taina inefabilului cântării (de fapt a părții de melodie, de „muzică pură" a cântării) ne apare ca o reprezentare, o „icoană" a negrăitei, apofaticei Taine a Dumnezeirii...

Pentru că orice cântare bisericească privește „adâncuri de taină, valori cu neputință de măsurat ale realităților, persoanelor și darurilor cântate... Prin cântare trăim taina lui Dumnezeu, ne unim cu existența sa negrăită... Prin cântare spunem mai mult decât putem exprima prin indiferent care cuvinte... exprimăm inexprimabilul, apofaticul...".[14]

Dar deja, starea apofatică autentică — „fondul apofatic al oricărei teologii adevărate"[15] — este, în același timp, și o stare de „doxologhisire", fie și „gnoseologica (teologica, mai bine spus) în fața incognoscibilității divine, „uimirea ce cuprinde sufletul când gândește la Dumnezeu..."[16] când, de asemenea după cuvintele Sf. Chiril al Ierusalimului, nu mai putem încerca decât să-l lăudăm pe Domnul, iar nu să vorbim despre El.[17]

Și iarăși, înălțimile teologice și duhovnicești ale apofaticului se întâlnesc și se unesc cu vocația doxologică cuprinsă în ființa intimă a cântării bisericești, deoarece „*cântarea e modul cel mai propriu de a vorbi despre Dumnezeu, sau lui Dumnezeu,* ca despre și *Celui cu neputință de cuprins în noțiuni* precise, limitate, și exprimat în cuvinte corespunzătoare acestor noțiuni. Dar *ea e și modul cel mai propriu* de a mulțumi din toată inima lui Dumnezeu, *de a-L lăuda* — (s.n.) și de a I ne ruga".[18]

În felul acesta atât de simplul „Aliluia", în cântare, prin repetare și dezvoltare melodică, depășește condiția comună a cuvântului, spre aprofundare și adâncire apofatică...

---

12 Vladimir Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Editions Montaigne, 1944, p. 31.

13 *Ibidem*, p. 36.

14 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Cântarea liturgică comună, mijloc de întărire a unității în dreapta credință*, în „Ortodoxia", XXXII (1981), nr. 1, p. 58—59.

15 Vladimir Lossky, *op. cit.*, loc. cit.

16 *Ibidem*, p. 32.

17 Pr. Conf. Ion Bria, *Spiritul teologiei...*, p. 185.

18 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, loc. cit.

3. *Cântarea bisericească, reflex al doxologiei cereşti.*

Cântarea mai este şi „lucrul îngerilor“,[19] care pururea stau împrejurul tronului Dumnezeirii, înălţându-I cântări de slavă (Apoc. 5, 9 s.u.)...

Spre deosebire de muzicienii (compozitorii) laici, care uneori îşi puteau considera legitime pretenţiile de „creatori“, cântăreţii bisericeşti au avut întotdeauna conştiinţa smerită că toate cântările lor sunt daruri ale Duhului Sfânt...

Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul detaliază actul inspiraţiei cântărilor bisericeşti, arătând relaţia iconomică între lumea nevăzută şi cea văzută, create de Dumnezeu: „imnele şi cântările Bisericii nu sunt decât *reflexul muzicii cereşti* (s.n.), făcut auzibil urechilor omeneşti: ... de la cele mai înalte „ranguri“... acolo unde serafimii dănţuiesc împrejurul Dumnezeirii şi cântă imne slavei Sale cu buzele lor niciodată tăcute ... coborând treptele scării mistice, revelaţia atinge nivelele celor care posedă inspiraţia dumnezeiască, profeţii şi sfinţii, care percep un slab ecou al imnelor cereşti ... (şi care) le pot apoi transmite muzicienilor inspiraţi, adică celor ce scriu imne. Muzicianul primeşte deci imnele cântate în cer şi le transmite pe pământ, astfel ca ele să devină perceptibile urechilor omeneşti“.[20]

Doxologia cântărilor bisericeşti ar fi aşadar doar un reflex şi o parte a nesfârşitei cântări de slavă pe care întreaga Creaţie, văzută şi nevăzută, o înalţă Dumnezeirii...

Cuvintele „Heruvicului“ aduc în desfăşurarea Sfintei Liturghii tocmai această evidenţă, exprimată, în stilul grav şi solemn al ritmului papadic, cu mijloacele inefabilului teologic, apofatic, al cântării bisericeşti ...: „Cari pe Heruvimi, cu taină închipuim, şi făcătoarei de viaţă Treimi, întreit Sfântă cântare aducem ...“.

4. *Cântarea, „jertfă de laudă“, şi participarea ei la Jertfa Iubirii, Sfânta Euharistie.*

„Cultul Bisericii Ortodoxe are un caracter *sacrificial* ... El se întemeiază, adică, pe jertfa răscumpărătoare a Mântuitorului, actualizată în Biserică sub forma nesângeroasă a sacrificiului euharistic din Sfânta Liturghie ...“.[21]

În cadrul acestui cult, cântarea bisericească se împărtăşeşte, în mod firesc, de caracterul său sacrificial general.[22]

---

19 Sfântul Vasile cel Mare, *Omilie la Ps. I*, (traducere de D. Fecioru), în „Scrieri“, Vol. I, Colecţia „Părinţi şi Scriitori bisericeşti“, nr. 17, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1986, p. 184.

20 După rezumatul la Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre ierarhia cerească*, al lui Egon Wellesz în studiul său din Encyclopedia de la Pleiade, Histoire de la Musique, I, cf. *Encyclopedia des musiques sacrèes*, vol. II, Paris, 1969, p. 135 (articolul lui Vladimir Fedorov, En guise d'introduction).

21 Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, *Liturgica generală ...*, p. 94—95.

22 Gheorghe Şoima, *Funcţiunile muzicii liturgice*, Editura „Revistei teologice“, Sibiu, 1945, p. 51.

De fapt, caracterul sacrificial al cântării de laudă (doxologice), adresate lui Dumnezeu, a fost remarcat încă în Vechiul Testament: „*Lăuda-voi numele Dumnezeului meu cu cântare și*-L voi preamări pe El cu laudă; și-i va plăcea lui Dumnezeu mai mult decât vițelul tânăr..." (Ps. 68, 34—36) și „Jertfa de laudă Mă va slăvi și acolo este calea în care voi arăta lui mântuirea Mea" (Ps. 49, 24). Preînchipuire a viitoarei jertfe nesângeroase? Orice laudă adusă de o persoană altei persoane (aceasta poate fi și Persoana dumnezeiască) ascunde în ea o potențialitate de jertfă absolută, de care numai dragostea ce „nu caută ale sale" (I Cor. 13, 5) este capabilă: persoana care aduce laudă se jertfește pe sine, se „leapădă de sine" (Mc. 8, 34), de tot egocentrismul său, în favoarea celuilalt.[23] Prin integralismul său, „jertfa de laudă" (și a cântării) poate fi asemănată cu arderea de tot: „cântarea presupune... o relație afectuoasă cu obiectul cântării... o relație *totală* (s.n.), a ființei care cântă...".[24]

Dar chiar totală, jertfa persoanei umane, prin sine însăși — după învățătura Bisericii noastre — este insuficientă pentru mântuire (scopul final al oricărei jertfe, deci și al celei de laudă), din cauza limitării creaturale și a necurăției omului pământesc (căzut), ce se aduce jertfă.[25] Doar prin unirea cu Jertfa desăvârșită, cu totul curată a Mântuitorului nostru Iisus Hristos, „o persoană umană inifinită ca valoare, fiind totodată și persoană divină"[26] și prin împărtășirea din puterea ei de viață dătătoare,[27] „jertfa de laudă" și doxologia care este cântarea bisericească își atinge condiția sa ultimă, supremă.

Cântarea din vremea Epiclezei Sfintei Liturghii ne arată și ne face să trăim mai mult decât doar prin cuvânt această legătură nedespărțită a laudei (doxologia), mărturisirii și mulțumirii (Euharistia) pentru Jertfa cea Dumnezeiască...: „Pre Tine Te lăudăm, pre Tine bine Te cuvântăm, Ție îți mulțumim, Doamne, și ne rugăm Ție, Dumnezeului nostru."

---

23 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Legătura între Euharistie și Iubirea creștină*, în „Studii teologice", seria a II-a, Anul XVII (1965), Nr. 1—2, ianuarie—februarie, p. 6.

24 Idem, *Cântarea liturgică...*, loc. cit.

25 Idem, *Legătura între Euharistie...*, p. 8.

26 *Ibidem*, p. 9—10.

27 *Ibidem*, p. 12.

Bibliografie (în afara lucrărilor indicate în note)

1 *Biblia* sau Sfânta Scriptură, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

2 Sfântul Niceta de Remesiana, *Despre folosul cântării de psalmi* (trad. de Ștefan C. Alexe) în „Mitropolia Banatului", 1971, nr. 1—3, p. 135—142.

3 Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine, Teologia mistică* (trad. de Pr. Cicerone Teodorescu și Theofil Simenski), Tipografia concesionară Alexandru Terek, Iași, 1936.

4 Petre Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Editura Pace, București, 1937.

5 *Cântările Sfintei Liturghii și podobiile celor opt glasuri*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1960 (pentru cele trei anexe).

5. *Concluzii.*

Abordarea câtorva aspecte privind caracterul doxologic al cântării bisericeşti a încercat să descopere parţial complexitatea domeniului şi numeroasele sale conexiuni cu alte zone ale teologiei, într-o relaţie nu sincretică, ci organică . . .

— Mai mult decât atât, orice demers (teologic, teoretic) de acest fel se poate considera că şi-a atins scopul, într-o oarecare măsură măcar, mai ales dacă devine şi un îndemn spre experierea doxologică în realitatea concretă a cântării bisericeşti vii, în practica cultului dumnezeiesc al Bisericii Ortodoxe.

Pr. asist. Vasile Grăjdian

ANUL NOU ÎN RELIGIILE LUMII*

Nu există nici o comunitate unde religia a jucat un rol important, nu există nici o religie în care să nu fi existat sau să nu existe sărbători. Fie că au desemnat apropierea maxim posibilă de divinitate, fie că au implorat iertare sau ajutor din partea divinităţii, fie că au comemorat momente istorico-sacre deosebite, sărbătorile au fost acceptate şi respectate în mod deosebit.

În fiecare sărbătoare se găseşte prima apariţie a timpului sacru, care este ontologic; el nu se schimbă, nu se sfârşeşte, ci este egal cu sine însuşi. El este reversibil în sensul că este un timp primordial devenit prezent. Astfel orice sărbătoare religioasă constă în reactualizarea unui moment sacru ce a avut loc.[1] Este o mişcare circulară ce se repetă în fiecare an, dar nu mecanic, ci într-o vie accepţiune a reântâlnirii cu divinitatea.

Omul religios depăşeşte prin sărbătoare timpul actual provocând un mister, încercând să guste încă din această viaţă ceva din eternitate.

Dintre toate sărbătorile, pe care le-au avut religiile vechi şi le au religiile actuale, sărbătoarea de trecere de la un an la altul rămâne semnificativă şi chiar principală. Omul era conştient de timpul care se scurge încărcând trecutul cu un an şi smulgând viitorului alt an al aceluiaşi timp existent de la început.

Anul Nou reprezintă un prag între doi ani. În viziunea oamenilor din

* Lucrare susţinută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie la Istoria şi Filosofia Religiilor, sub îndrumarea ştiinţifică a d-lui prof. dr. Remus Rus care a dat şi avizul de tipărire.

1 Mircea Eliade vede sărbătoarea prin prisma sacrului şi a „Realului" manifestat în rituri şi simboluri. Petre Ţuţea consideră că „Realul" în timpul sacru al sărbătorilor scoate omul din „golul infinitului"; vezi Petre Ţuţea, *Mircea Eliade* (eseu), Oradea, 1992, pp. 79, 32, 52, passim.

vechime orice prag este păzit de zei sau spirite care apără intrarea de puterile demonice sau de răutatea altor oameni. De aceea pe prag se aduceau uneori ofrande zeilor păzitori. După prag întotdeauna urmează o uşă. Simbolic prin această uşă zeii coboară pe pământ, iar omul urcă spre cer.[2]

La omul preistoric şi la majoritatea populaţiilor tribale s-ar putea spune că nu există sărbători propriu-zise, în sensul unor zile consacrate anumitor scopuri religioase precise. Momentele importante din viaţa comunităţii şi cele în legătură cu cultul fertilităţii sunt totuşi sărbători. Iar, după mersul soarelui şi revenirea la viaţă a vegetaţiei, exista ideea de sfârşit şi început al unui nou an.

Societăţile primitive au conceput anul în diferite feluri, iar datele „anului nou" variază în raport cu clima, mediul geografic, tipul de cultură. Dar întotdeauna e vorba de un ciclu temporal care are un început şi un sfârşit.

La majoritatea populaţiilor tribale contemporane „noul an" echivalează cu ridicarea tabu-ului asupra noii recolte care este declarată comestibilă şi nedăunătoare pentru toată comunitatea.

La australieni animalele şi plantele create la început de nişte fiinţe supranaturale sunt create din nou în chip ritual la început de an. Picturile de pe pietre, considerate a fi fost pictate de strămoşii mitici, sunt repictate spre a li se reactiva puterea creatoare cum se manifestase ea pentru prima oară.[3]

Acelaşi scenariu ritual apare şi la triburile maidu şi pomo din California şi la triburile indienilor roşii cheynee, lanape şi dakota.[4]

Sub influenţa civilizaţiei, triburile californiene karok, yoruk şi hupa au ceremonii periodice cunoscute sub numele de „new year", „world's restoration" sau „repair". Se consideră că fiinţele nemuritoare, mitice care au populat pământul înaintea oamenilor, au executat primele aceste ceremonii exact în locul unde muritorii de astăzi le execută.[5] Ritualuri asemănătoare există şi la populaţiile tribale din Africa, Oceania, America de Sud.

La polinezienii din insula Tikopia sărbătorile reproduc „operele zeilor", adică actele prin care în timpurile mitice zeii au făurit lumea. Ceremoniile prezintă anumite interdicţii: fără zgomot, jocuri, dansuri. Trecerea de la un timp (profan) la altul (sacru) este indicată prin tăierea rituală a unei bucăţi de lemn în două.[6]

În mai multe limbi ale populaţiilor aborigene termenul „lume" este folosit şi cu sensul de an. Iakuţii din America de Nord spun „lumea a trecut" pentru a arăta că s-a scurs un an. Pentru tribul yuki anul e desemnat prin termenii „pământ" şi „lume". Spunând „pământul a trecut"

2 Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, trad. Rodica Chira, ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, pp. 25—26 sq.

3 Idem, *Aspecte ale mitului*, trad. Paul D. Dinopol, ed. Univers, Bucureşti, 1978, p. 41.

4 *Ibidem*, p. 44.

5 Idem, *Eseuri*, trad. Maria şi Cezar Ivănescu, ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, pp. 60—61.

6 Idem, *Sacrul şi profanul*, p. 80.

înţeleg că s-a scurs un an[7]. De aici putem observa solidaritatea religioasă dintre lume şi timpul cosmic. Lumea e concepută ca o unitate vie care se naşte, se dezvoltă şi se stinge în ultima zi a anului pentru a renaşte de Anul Nou. Tot dintr-o perspectivă religioasă cosmosul se prezintă ca un cifru. Omul religios se căzneşte să afle cifrul an de an, conştient că în felul acesta i se deschide uşa spre divinitate.

La populaţiile precolumbiene sărbătorile religioase erau rânduite în chip amănunţit în calendarele lor. La azteci anul avea douăzeci de simboluri lunare marcate cu cifre. Numai patru din cele douăzeci de simboluri coincideau cu zilele Anului Nou în timp ce cifrele schimbau treisprezece perioade. Deci în timpul a cincizeci şi doi de ani solari o zi particulară din calendarul lor tonalamtl coincidea cu începutul anului, pentru că anul avea la ei două sute şaizeci de zile. Ziua de Anul Nou trebuia aşteptată în ziua indicată de cele patru simboluri. La mayaşi existau cinci simboluri cu treisprezece perioade.[8]

Popoarele Orientului antic simţeau nevoia de a înnoi periodic lumea. De aceea sărbătoarea de Anul Nou a avut o mare importanţă.

În epoca protosumeriană la Lagash se celebra Anul Nou printr-un triduum în timpul căruia se ofereau sacrificii zeilor.

În epoca neosumeriană sărbătoarea de Anul Nou se numea akiti.[9]

În perioada babiloniană sărbătoarea a primit o nouă configuraţie. Apare drept cea mai importantă şi se numea akitu. La Uruk se celebrau în mod egal, cu ritualuri precise, două sărbători ale anului nou: una la începutul primăverii şi alta la începutul toamnei.[10]

În timpul lui Hammurapi (1728—1686) Anul Nou se celebra unsprezece-douăsprezece zile în Babilon. În cursul ceremonialului se recita de mai multe ori poemul creaţiei Enuma-elish,[11] în templul lui Marduk. Era un mijloc de a se reactualiza lupta dintre Marduk şi Tiamat, care s-a petrecut la început când, prin biruinţa zeului, s-a pus capăt haosului. Pentru comemorarea conflictului primordial apăreau două grupuri de figuranţi care se luptau. Însă lupta între figuranţi nu comemora numai conflictul primordial, ci repeta, actualiza crearea lumii, trecerea de la haos la cosmos. Acelaşi ceremonial se întâlneşte şi la egipteni şi la hittiţi.[12]

Specific babilonienilor era ritualul din ziua a cincea. În această zi regele era adus de mai marele preoţilor — urigallu — în faţa statuii lui Marduk, i se luau însemnele regale, era aşezat pe un scaun şi era pălmuit şi tras de urechi. Apoi îngenunchea în faţa lui Marduk pentru a-şi mărturisi inocenţa faţă de orice faptă care ar fi adus prejudicii Babilonului. Dacă regelui nu-i curgeau lacrimi însemna că Marduk este supărat şi se aştepta un dezastru, dacă îi curgeau lacrimi însemna că Marduk le va dărui bucu-

---

7 *Ibidem*, p. 68.

8 Konrad Theodor Preuss, *Calendar (Mexican and Mayan)*, art. în Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. by James Hastings, Edinburgh, 1910, vol. 3, pp. 124—126.

9 Charles F. Jean, *La religion sumérienne*, Paris, 1931, pp. 168—169.

10 *Ibidem*, p. 170.

11 vezi *Gândirea asiro-babiloneană în texte*, trad. Athanase Negoiţă, Bucureşti, 1975.

12 Mircea Eliade, *Eseuri*, p. 48.

rie și binecuvântare.[13] De asemenea, primul an de domnie al regelui era calculat începând cu Anul Nou.

Cu prilejul lui akitu se celebra și zakmuk, adică tragerea la sorți pentru fiecare lună a anului. Urmau și ritualuri ce semnificau coborârea lui Marduk în infern și expulzarea relelor. Se fixau și destinele oamenilor ce erau însemnate pe tăblițe.

Sirienii, fenicienii și arameii sărbătoreau Anul Nou cu același fast ca și babilonienii.[14]

Hittiții au fost un popor deosebit de pios. Ei au moștenit și au continuat tradiții vechi din țara lui Hatti, de unde au venit. Printre cele dintâi sărbători se număra în primul rând Anul Nou, care se celebra iarna. Ceremonialul era asemănător cu cel al babilonienilor. În cadrul sărbătorii se recita mitul creației și se reactualiza, tot prin două grupuri de figuranți, duelul dintre zeul atmosferic Teshub și șarpele Iluyanakash.[15]

Religia Egiptului este extrem de bogată în sărbători. Egiptenii aveau aproximativ o mie cinci sute de sărbători generale, locale, excepționale, regale, funerare, comemorative, agricole.[16] Dintre sărbătorile anuale, cele mai importante erau legate de revărsarea Nilului și de Anul Nou. Adoptarea anului solar ca unitate de timp a făcut ca începutul să fie sărbătorit. Ceremonialul era în general identic cu cel babilonian. Și aici întâlnim grupuri de figuranți care reactualizau trecerea de la haos la cosmos.

Observăm că, pentru omul religios al culturilor arhaice lumea se reînnoiește anual. Omul dorește să regăsească prin sărbătoare prezența activă a zeilor. El dorește să trăiască în lumea proaspătă și pură așa cum a fost la început. Cu fiecare an nou începe să existe un timp nou care nu era încă folosit.

Participând în mod simbolic la distrugerea și recrearea lumii, omul era și el creat din nou. Cu fiecare an nou se simțea mai liber, mai pur, fiindcă se elibera de povara greșelilor printr-un ritual specific. Astfel se năștea din nou și își începea existența așa cum a fost la început, cu noi forțe vitale.[17]

De fapt etapele actualizării cosmogoniei erau: existența haosului înaintea creației, creația lumii reactualizată de Anul Nou, participarea directă a omului la această operă cosmogonică, în mod redus, sărbătoarea sorților și hierogamia. Aspirația omului era de a începe o viață nouă în sânul unei creații noi.

Același specific îl are Anul Nou și la perși (iranieni). Nawroz (Nauruz) este totodată sărbătoarea lui Ahura-Mazda celebrată în prima zi a primei luni, când a avut loc crearea lumii și a omului. Tot acum se fixa destinul oamenilor pentru întregul an, se practicau purificări prin apă și

---

13 vezi Al. I. Stan, Remus Rus, *Istoria religiilor*, ed. IBMBOR, București, 1991, p. 90.

14 vezi Emilian Vasilescu, *Istoria religiilor*, ed. IBMBOR, ed. a 2-a, București, 1982, p. 138.

15 Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, trad. Mariana Noica, ed. Humanitas, București, 1992, pp. 364—365.

16 George Foucart, *Festivals and Fasts (Egyptian)*, art. în Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. by James Hastings, Edinburgh, 1912, vol. 5, pp. 853—857.

17 Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, pp. 70—75 sq.

libaţiuni, se aprindeau focuri şi se puneau şapte specii de seminţe pentru a se vedea recolta anului.[18] Cu prilejul Anului Nou regele declara: „trebuie să reînnoim ceea ce timpul a învechit".[19] Perşii erau convinşi că Anul Nou a fost instaurat de Ahura-Mazda pentru a comemora etapele creaţiei cosmosului care a durat un an.

O sărbătoare care comemora la fel începutul anului era şi Mihrajan — sărbătoarea lui Mithra, întâlnită în calendarul lui Darius (521—486). Ceremonialul este descris de Al-Biruni. Mihrajan era considerată ca un fel de prefigurare a sfârşitului, căci în această epocă tot ce creşte îşi atinge perfecţiunea şi nu mai posedă substanţa necesară unei creaţii ulterioare.[20]

Repetarea simbolică a creaţiei în cadrul sărbătorii de Anul Nou s-a păstrat până în zilele noastre la mandeenii din Iran şi la yezidii din Irak.

Efectiv se observă clar influenţa religiei asiro-babiloniene în religia persană, privind sărbătoarea Anului Nou.

Grecii nu au avut o sărbătoare propriu-zisă care să desemneze începutul anului. Ei au avut doar sărbători agricole, naţionale, comemorative ale zeilor şi ceremoniile orgiastice. Doar în luna Gamelion este amintită o sărbătoare agricolă pentru sfârşitul anului.[21]

La romani, în legătură cu Anul Nou, găsim un ceremonial foarte dezvoltat. Sărbătoarea era precedată de Saturnalia (17—23 decembrie), Laternalia (23 decembrie) şi Compitalia. Aveau loc ospeţe, jocuri, banchete, vizite, schimburi de daruri. Toate actele, mai ales din timpul Saturnaliilor, precum neorânduiala socială (sclavul era tratat ca un stăpân, iar stăpânul ca un sclav, matroana era tratată ca o curtezană), stingerea focurilor, întoarcerea sufletelor morţilor, corupţia erotică şi orgiile, simbolizau regresia în haos. Prezenţa orgiei arată o voinţă de abolire a trecutului, ştiut fiind că haosul este urmat de o nouă creaţie. Ansamblul acesta de rituri marchează instaurarea întunericului în care toate formele se pierd şi apoi recrearea lor în limitele naturale.[22]

Anul Nou începea la vechii romani în martie. Julius Caesar (54—44), corectând calendarul în anul 46 î.Hr., aşează începutul anului la 1 Ianuarie, în cinstea zeului Janus, cel mai vechi dintre toţi zeii popoarelor italice.[23] Era adorat ca zeu al intrărilor şi al ieşirilor, al porţilor caselor şi cetăţilor (care au două feţe) şi al începuturilor. De aceea era numit „Janus biformis" sau „Janus biceps".[24] În cinstea lui erau Calendae Januarii, care durau cinci zile. Sărbătoarea era aşteptată cu nerăbdare în tot imperiul. Era cea mai venerată sărbătoare la romani. Se făceau urări pentru

18 Idem, *Tratat de istorie a religiilor*, pp. 367—368.

19 Idem, *Sacrul şi profanul*, p. 73.

20 Idem, *Eseuri*, pp. 54—55.

21 Herberth Jennings Rose, *Festivals and Fasts (Greek)*, art. în Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 5, pp. 857—863.

22 Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 364.

23 John J. Tierney, *New Year's Day*, art. in The Catholic Encyclopaedia, New York, 1913, vol. 11, pp. 19—20.

24 Petru Caraman, *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români şi slavi*, Iaşi, 1931, p. 19.

noul an, se ofereau cadouri cu crengi de laur și palmier, se făceau vrăji și divinație pură, se făceau ospețe. Ceremonia consta din reaprinderea focurilor, purgațiuni, purificări, procesiuni mascate, lupte între două cete inamice, rituri de carnaval.

George Dumézil, care a studiat scenariul sfârșitului și începutului anului într-o bună parte a lumii indo-europene, a ajuns la concluzia că toate aceste ritualuri ale Anului Nou, la toate popoarele indo-europene, erau, fără îndoială, organizate în liniile lor mari încă din vremea comunității indo-europene.[25]

La celți în general toate sărbătorile erau legate de cultul fertilității. Anul începea, se pare, cu iarna (probabil prin mijlocul lunii noiembrie). Mai târziu apare o sărbătoare de iarnă Samhain, care se aseamănă, după tradițiile folclorice, cu Anul Nou. Predomina aprinderea de focuri, arderea bușteanului Yule, ghicitul, comemorarea morților, sacrificiul de animale, alungarea spiritelor rele. Sub influența Calendae-lor romane din Galia, mai târziu devine o sărbătoare orgiastică. Reminiscențe ale sărbătorii sunt păstrate în folclorul Țării Galilor.[26]

La germani ultima noapte a anului era marcată de apariția animalelor funerare, a zeilor și zeițelor chtonico-funerare. Atunci aveau loc defilările cu măști ale societăților secrete de bărbați, vizitele morților la cei vii și se celebrau inițierile.[27]

Din cele expuse vedem că diferitele ritualuri practicate cu ocazia Anului Nou se pot împărți în două categorii principale: cele care semnifică întoarcerea la haos (stingerea focurilor, expulzarea răului, schimbarea comportamentului obișnuit, reîntoarcerea morților, orgii) și cele care simbolizează cosmogonia (reaprinderea focurilor, plecarea morților, prezicerea solemnă a vremii pentru anul care vine, repetarea actelor creației). Deci Anul Nou este reactualizarea unui eveniment primordial, ai cărui actori sunt zeii, iar participanții la sărbătoare devin contemporani cu zeii și cu ființele semidivine. În momentul în care îi imită pe zei omul trăiește timpul mitic al originii. Luate în ansamblu toate actele sacre cu prilejul Anului Nou au o structură comună: drama creației. În fiecare an lumea se reface. Aceasta demonstrează vechimea ritualurilor de Anul Nou.

Nu avem nici o informație precisă în legătură cu vreo sărbătoare a noului an la sciți, traci și geto-daci. Tracii fiind învecinați cu grecii cu siguranță au preluat ritualuri grecești, iar geto-dacii avându-l pe Zalmoxis, care a fost la greci, tot la fel, probabil vor fi avut influențe grecești în cult. Însă cunoscându-se înclinația spre astronomie a geto-dacilor (mișcarea anuală după soare — sanctuarul circular de la Sarmizegetusa) este foarte posibil să fi avut vreun ritual de cult în legătură cu începutul unui an nou, dar care nu ne este cunoscut. Apoi este imposibil să nu fi cunoscut Calendae-le romane, mai ales după cucerirea Daciei. Sunt dovezi clare de cunoaștere a mithraismului de către daco-romani, deci cu sigu-

25 George Dumézil, *Le problème des Centaures*, Paris, 1929, apud Mircea Eliade, Eseuri, pp. 56—58.

26 John Arnott Mac Culloch, *Festivals and Fasts (Celtic)*, art. in Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 5, pp. 838—843.

27 Mircea Eliade, *Eseuri*, p. 59.

ranţă au cunoscut şi sărbătoarea lui Janus. Cert este că în exact acelaşi timp avea loc şi procesul de răspândire a creştinismului la daco-romani.

Reminiscenţe ale acestor ceremonii de Anul Nou sunt văzute în folclorul popoarelor europene. În Elveţia au loc episoade dramatice cu ocazia începerii anului pentru înlăturarea iernii, apoi arderea arborelui, ce derivă din anticul obicei celtic. Şi în Balcani există acest obicei. De asemenea spectacolele cu măşti, aprinderea de focuri, urările pentru noul an, colindul şi dansul cu capra, carul tras de boi, alergările de cai, prognosticări cu privire la rodnicia anului viitor, ospăţul de revelion sunt reminiscenţe ale vechilor ceremonii, care se păstrează şi la români, fiind un carnaval al fertilităţii şi amintind, evident, de Calendae.[28]

Şi în religiile actuale începutul unui nou an este sărbătorit cu fast şi i se acordă importanţă.

La vechii indieni înălţarea unui altar echivala cu repetarea cosmogoniei. Chiar şi textele menţionează că „altarul focului este anul".[29] În timpul Vedelor cea mai mare sărbătoare a anului era a solstiţiului de iarnă, când se împlineau diferite rituri în legătură cu revenirea soarelui (fecunditatea câmpurilor). Ei n-au elaborat scenarii cosmologice de proporţiile celor din Orientul apropiat antic.

În calendarul vedic sărbătorile depindeau mai mult de lună — naksastras — şi erau ale sezoanelor. La hinduşi „anul nou" este numit aşa când soarele se îndreaptă spre nord. Acum e timpul pentru marele pelerinaj la Allahabad şi baia anuală a purificării în râurile sacre din nord, în timp ce în sud este sezonul pentru sărbătoarea care se numeşte Pongol, când fierberea noului orez e supravegheată şi privită ca fiind semn bun pentru noul an. Bovinele sunt împodobite cu ghirlande şi tratate cu veneraţie. În Bengal noul an este inaugurat primăvara. Aici principalele caracteristici sunt venerarea Gangelui şi cultul dhenki (decorticarea fasolei în clacă).[30]

La budhişti sărbătoarea Vassa se pare că face începutul anului după sezonul ploios. Şi la ei sărbătorile sunt în legătură cu fazele lunii — luna nouă şi luna plină. Textele brahmanice încep anul în ziua cu lună plină a lunii Phalguna. Textele Sutras menţionează o altă zi a începutului de an Chaitri purnamasi care e cu o lună mai târziu. Ceremonialul e descris în partea a treia a cărţii Mahavagga.[31] Deci nu există o sărbătoare propriu-zisă pentru începutul unui nou an.

Jainii au la fel sezoane sacre. Unul dintre ele, foarte important, este Diwali care derivă din importanţa belşugului în comerţ şi de la sărbătoarea hindusă în cinstea lui Laksmi zeul belşugului. Se ţin patru zile. Ultima zi este Anul Nou şi e prima zi a lunii Karttika şi a anului comercial. Acum jainii salută pe toţi prietenii sau le transmit urări.[32]

---

28 Petru Caraman, *op. cit.*, pp. 63—73.
29 Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, p. 69.
30 Edward Washburn Hopkins, *Festivals and Fasts (Hindu)*, art. in Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 5, pp. 867—871.
31 Joseph Harger Bateson, *Festivals and Fasts (Buddhist)*, art. in Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 5, pp. 836—838.
32 Margaret Stevenson, *Festivals and Fasts (Jain)*, art. in Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 5, pp. 875—879.

La chinezi sunt menţionate două sărbători suplimentare: prima zi a anului şi solstiţiul de iarnă. Ele se află doar în calendarul popular Ts'ing kwei. Buddhismul a aranjat calendarul chinez punând sărbători proprii.[33] Însă o mai mare importanţă a avut-o la chinezi zodiacul decât calendarul.

Pentru tibetani vechea sărbătoare de anul nou era la solstiţiul de iarnă. Mai târziu sărbătoarea va coincide cu cea chineză. Era numită Logsar în prima zi a lunii întâi. Ţinea trei zile şi aveau loc cântece, dansuri şi vizite, după care urmau unsprezece zile de sacrificii pentru prosperitate în noul an. La Lhasa are loc spectacolul „spiritele zburătoare", conform credinţei lamaiste în spirite.[34]

La siamesi Anul Nou ocupă o importanţă deosebită. Este sărbătorit în luna Chaitra. De fapt ea are trei aspecte: începutul anului solar- popular Trut; începutul anului civil după calendarul modern din 1889; începutul anului astrologic Songkran.

În Trut se rostesc rugăciuni de către călugării buddhişti şi se recită texte din Atanatiya sutta. Are loc şi sacrificiul homa oferit focului sacru de către brahmini pentru schimbarea numelui anului.

Songkran se sărbătoreşte când soarele intră în constelaţia berbecului (13 aprilie) şi ţine trei zile. Acum se spală statuile şi imaginile lui Buddha din temple şi se stropesc de către călugări în semn de respect.[35]

La japonezi erau cunoscute două calendare: unul Kigen recunoscut de la fondarea mitologică a imperiului japonez de către Jimmu Tenno în 660 î.Hr. şi altul nengo ce avea la bază perioadele principale. Din vechime este cunoscută o sărbătoare importantă ce marca sfârşitul anului numită Setsubun. Mai târziu apare o sărbătoare a începutului unui nou an în prima zi a lunii Shihohai. În zilele noastre Anul Nou se sărbătoreşte la 1 Ganton.[36] Popular datinile şi obiceiurile cele mai importante sunt legate de Anul Nou.

Musulmanii nu au o sărbătoare precisă pentru Anul Nou. Cei din Maghrib încep anul în luna mai. Sărbătoarea se numeşte id al-ful, adică a fasolei. Cei din India au adoptat stilul brahmanic, cei din Iran au adoptat Nauruz-ul, ca şi sikhiştii, iar cei din Turcia stilul creştin.[37]

Totuşi Anul Nou este sărbătorit la 1 Muharran amintindu-se de hedjira lui Muhammad. La 10 Muharran se face un ritual în amintirea creaţiei lumii şi a omului.[38]

La şiiţi începutul anului se face prin sărbătoarea care comemorează

33 Joseph Harger Bateson, *Festivals and Fasts (Chinese)*, art. in Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 5, pp. 843—844.

34 L. Austine Waddel, *Festival and Fasts (Tibetan)*, art. in Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 5, pp. 892—894.

35 G. E. Gerini, *Festival and Fasts (Siamese)*, art. in Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 5, pp. 885—890.

36 Ernest W. Clement, *Calendar (Japanese)*, art. in Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 3, pp. 114—116.

37 Karl Vollers, *Festivals and Fasts (Muslim)*, art. in Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 5, pp. 881—884.

38 Anastasiou Giannoulatou, *Islam*, Athena, 1975, p. 185.

supliciul lui Ali şi a fiilor săi. Epicentrul sărbătorii este la Karbala în Irak.[39]

Iudaismul prezintă o inovaţie capitală atât faţă de religiile arhaice şi paleo-orientale, cât şi faţă de concepţiile mitico-filosofice greceşti sau indiene. Pentru iudei timpul are un început şi va avea un sfârşit. Yahweh nu se manifestă în timpul cosmic, ci într-un timp istoric care este ireversibil. Intervenţiile sale în istorie nu-şi dezvăluie sensul profund decât pentru poporul său. Trecerea de la haos la cosmos a fost aplicată unor evenimente istorice precum ieşirea din robia egipteană, primirea pământului făgăduit, întoarcerea din exilul babilonic (606—536).

În vechime un rol important în sărbătoarea Anului Nou l-a jucat regele, ce-L arăta pe Yahweh stăpânul lumii ca biruitor al forţelor întunericului.

Cu timpul Anul Nou devine cea dintâi sărbătoare mare a anului calendaristic. Era serbat la începutul lunii septembrie şi se numea Rosh Ha-Shanah. Era o zi de pocăinţă când fiecare evreu îşi făcea un examen de conştiinţă. Cu acest prilej se sună din şofar (corn de berbec) pentru retrezirea la conştiinţa slujirii de Dumnezeu în anul care începe.

La evrei se întâlnesc mai multe aspecte ale Anului Nou: prima zi a lunii Nisan este anul nou pentru regii evrei şi în calendarul religios (Ieşirea 12 : 2); prima zi a lunii Elul este anul nou pentru zeciuiala bovinelor; a treia zi a lunii Tishri este Anul Nou pentru calendarul civil, anul sabatic şi anul jubiliar; prima zi a lunii Shevat este anul nou pentru copaci, după ce o mare parte a ploilor au căzut.[40]

Dar Rosh Ha-Shanah rămâne principala sărbătoare de Anul Nou, sărbătoare de toamnă, celebrată la 1—2 Tishri. Cultul sărbătorii a fost dezvoltat mai ales în Israel. În Biblie e menţionată simplu ca început al anului (Iezechiel 4 : 1) şi ca întoarcere a anului. De asemenea o aminteşte şi literatura rabinică.[41] S-au tipărit cărţi de cult în legătură cu ceremonialul[42] rezultând importanţa care se acordă acestei sărbători.

Dacă în iudaism Yahweh se manifesta într-un timp istoric, creştinismul merge mai departe în valorizarea timpului istoric. Istoria poate fi sanctificată deoarece Dumnezeu S-a întrupat, şi-a asumat o existenţă umană în istorie. Timpul activităţii lui Hristos, evocat în Evanghelii, este un timp istoric clar precizat. Întruparea inaugurează o nouă poziţie a omului în cosmos. Intervenţiile divine în cosmos şi în istorie au scop transistoric: mântuirea omului.

Timpul este opera lui Dumnezeu şi apare odată cu mişcarea, iar omul se încadrează în timp prin naştere, vieţuire şi moarte, ca să depăşească acest timp dincolo de moarte, unindu-se cu Prezentul veşnic. Timpul nu trebuie ignorat, deoarece, pentru creştini, e intervalul de pregătire a

---

39 *Ibidem*, p. 186.

40 A.Z. Ehran, *Rosh Ha-Shanah*, art. in Encyclopaedia Judaica, Jerusalem, 1972, vol. 12, col. 1061—1062.

41 Louis Jacobs, *Rosh Ha-Shanah*, art. in Encyclopaedia Judaica, vol. 14, col. 305—311; vezi şi W. L. Moran, *Hebrew Feast of New Year*, art. in New Catholic Encyclopaedia, Washington, 1967, vol. 10, pp. 393—394.

42 vezi *Prière de Rosh — Haschana*, trad. par Ben Baruch Créhange et rabin Elie Aristide Astruc, ed. a 2-a, Paris, 1903.

omului pentru a ajunge la Prezentul veşnic. De aceea în pragul noului an creştinul se apropie de un alt an cu nădejdea de a se apropia din ce în ce mai mult de veşnica Existenţă, depăşind tot ceea ce este creat, necesar şi util material. Termenul „an" semnifică, ca şi ora, o mergere, o mişcare.

Timpul a fost sanctificat prin Întruparea, propovăduirea, pătimirea, moartea şi Învierea lui Hristos şi nu apare ca un timp sacru reactualizat periodic sau un timp mitic primordial, ca în religiile precreştine.

Veşnicia pe care o putem descoperi puţin câte puţin, şi spre care tindem, în acest timp al nostru, nu trebuie să fie concepută nici ca o stare de ameţeală, nici ca o imobilitate — nirvana — ci ca viaţă spirituală bogată în descoperiri de sensuri, în experienţe ce vin una după alta, în eforturi de a înţelege şi a privi totul printr-o luminare interioară.

În toate scenariile rituale de Anul Nou răzbate ideea „perfecţiunii începuturilor" susţinută de amintirea imaginară a unui „paradis pierdut", a unei fericiri dinaintea stării actuale a omului. Şi e posibil ca toate scenariile privind înnoirea cosmică să-i fi dat omului speranţa de a recupera „fericirea începutului", pentru că ideea unei perfecţiuni la început este foarte răspândită şi arhaică. Ori în plan eshatologic, ca să înceapă ceva din nou e necesar ca tot ce e vechi să fie nimicit, iar „fericirea începutului" înseamnă nimicirea a tot ce s-a degradat de la început.[43]

În creştinism perfecţiunea ne este dată deplin prin omul Hristos. El ne este pildă. El ne-a arătat cine este Dumnezeu şi calea care duce spre Dumnezeu. Şi acest Dumnezeu a creat o singură dată lumea şi lumea aceasta va avea un singur sfârşit.

Anul Nou în creştinism are două aspecte: Anul Nou civil la 1 Ianuarie, după calendarul iulian, când se oficiază Te-Deum şi începutul anului bisericesc la 1 septembrie, considerându-se, după tradiţie, că acum a început propovăduirea lui Hristos, când a intrat în sinagogă (Luca 4 : 16—18), identic cu idictionul constantinopolitan.[44]

În confesiunea ortodoxă Anul Nou coincide cu prăznuirea tăierii împrejur a lui Hristos şi cu cinstirea unuia din cei mai mari dascăli spirituali — Sf. Vasilie cel Mare (+ 1 ian. 379), a cărui sfântă liturghie se săvârşeşte.

Sărbătoarea nu se prezintă ca o simplă comemorare istorică, ci este un act real trăit de credincioşi cu intensitatea unei realităţi din care îşi trag puteri spirituale nebănuite pentru o viaţă nouă. Altfel spus se trăieşte prezent evenimentul umplând sufletul de emoţia participării la o adevărată epifanie, aspect pe care nu-l întâlnim în alte religii.

La început creştinii posteau în această zi pentru a se deosebi de necreştini, care în acea zi îl sărbătoreau pe Janus. Împotriva cultului zgomotos cu ocazia calendae-lor Sf. Părinţi şi scriitorii bisericeşti din sec. IV—V au ţinut cuvântări fulminante. Dispariţia religiilor antice şi uitarea de această sărbătoare i-a determinat pe creştini să înceteze postul şi să prăznuiască Tăierea împrejur ca şi celelalte praznice.[45] La sfârşitul sec. al IV-lea a început să fie venerat şi sf. Vasilie cel Mare.

---

43 Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, pp. 49—50.
44 *Ceaslov*, ed. a 3-a, ed. IBMBOR, Bucureşti, 1970, pp. 580—581.
45 vezi Ene Branişte, *Liturgica generală*, ed. IBMBOR, Bucureşti, 1985, pp. 200—201.

Tăierea împrejur a lui Hristos este încă o dovadă că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om asumându-şi toate afectele firii umane (Luca 2 : 21).

Tăierea împrejur reprezintă prima împlinire a Legii, a supunerii sub rânduielile acestei vieţi, care se desfăşoară în timp şi spaţiu, a supunerii Sale sub legile esenţiale vieţii, nu sub legile secundare, derivate din păcat. Aceste legi sunt necesare pentru desăvârşire. Numai încadrându-te în ele le poţi depăşi. Ele nu pot fi învinse din exterior, ci numai din interior. Numai din mijlocul lor te poţi ridica, nu de pe laturile lor. Cine caută să saboteze prin negaţie sau prin violenţă ordinea, acela nu o poate depăşi, ci e strivit de ea până la urmă. Smulgând din fiinţă legile eterne ale vieţii te deformezi, cazi din plenitudinea normală a vieţii.

Prin actul ceresc de supunere sub legile vieţii făpturilor Hristos a primit şi tăierea împrejur, pentru a se face dovadă de intrarea Sa sub Lege, şi, totodată, pentru a-şi începe activitatea. Cu intenţia de a depăşi timpul şi spaţiul în fiecare clipă S-a tăiat împrejur Hristos, intrând în Lege.[46] Circumciderea înseamnă nu numai împlinirea legii Vechiului Testament, ci şi împlinirea legii naturale, devenind membru al comunităţii poporului Său.

Celelalte confesiuni creştine nu văd semnificaţia chiar deosebită a sărbătorii de Anul Nou. Anul Nou se află exact între Crăciun şi Bobotează, între Întruparea Domnului şi Epifanie. Prin Întrupare se împlinesc toate profeţiile Vechiului Testament, prin Epifanie Tatăl Îl face cunoscut pe Fiul prin Duhul Sfânt tuturor oamenilor pentru a căror mântuire a venit.

Astfel Anul Nou este pragul de trecere de la vechi la nou. Se înlătură zidul despărţiturii şi toate cele vechi devin noi. Trecutul rămâne în urmă, el nu mai este reactualizat. Creştinul îşi propune să depăşească dificultăţile vechi şi să progreseze spiritual. În felul acesta îi apare Epifania ca prima poartă deschisă spre sfinţirea materiei şi implicit a sa. Este un moment real de apropiere a cerului de pământ şi de înălţare a pământului la cer. Şi, după Hristos, sf. Vasilie cel Mare este primul care ni-L arată pe Hristos real în jertfa euharistică şi în acelaşi timp puterea inepuizabilă a Duhului care transfigurează materia şi îndumnezeieşte pe om.

Analizând cele expuse, putem vedea că începutul anului era diferit de la o epocă la alta, de la un popor la altul. Nici mobilitatea începutului unui nou an, nici diversitatea duratelor atribuite anului de diferite popoare nu au reuşit să minimalizeze importanţa pe care o avea peste tot sfârşitul unei perioade de timp şi începutul altei perioade noi.

Esenţial este că există pretutindeni o concepţie despre sfârşitul şi începutul unui an, întemeiate pe respectarea ritmurilor biocosmice şi al regenerării vieţii, iar din punct de vedere creştin pe progresul spiritual prin iubire şi adevăr, deoarece în timp are loc pregătirea pentru scopul suprem.

Pr. drd. Vasile Pop
— anul I —

---

46 Dumitru Stăniloae, *În pragul unui nou an*, art. în Telegraful român, nr. 1/1936, p. 1.

SFÂNTA EUHARISTIE ÎN GÂNDIREA SF. IOAN GURĂ DE AUR*

Sfântul Evanghelist Ioan ne relatează că Mântuitorul după ce a saturat în chip minunat mulţimile a vorbit despre „pâinea cea cerească şi a făgăduit atunci Apostolilor Săi că va da oamenilor spre mâncare Sfântul Său Trup şi spre băutură Sfântul Său Sânge şi le-a spus: „Eu sunt Pâinea cea vie ce s-a pogorât din cer, de va mânca cineva pâinea aceasta, în veci va fi viu. Şi pâinea pe care voi da Eu este Trupul Meu pe care-L voi da pentru viaţa lumii... Adevărat, adevărat vă grăiesc: De nu veţi mânca Trupul Fiului Omului şi nu veţi bea Sângele Lui nu veţi avea viaţa întru voi. Cel ce mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu are viaţa veşnică şi Eu îl voi învia în ziua cea de apoi căci Trupul Meu este cu adevărat mâncare şi Sângele Meu cu adevărat băutură (Ioan VI, 51, 53—55).[1]

Mântuitorul instaurează o nouă relaţie între Dumnezeu şi om, adică restaurează comuniunea pierdută prin refuzul omenirii de a-L primi pe Creator, deci readuce neamul omenesc la punctul de unde el a căzut, cu corectivul ca poziţia sa actuală este cu mult mai înaltă decât înălţimea desăvârşirii sale iniţiale. Sângele Domnului vărsat pe Crucea supremei nedreptăţi, constituie suprema jertfire, pe care numai Cel fără de păcat a putut-o înfăptui şi suferi pentru totalitatea neamului căzut al lui Adam. Dar jertfa nu a fost oferită numai pentru împăcarea Tatălui, numai pentru iertarea şi răscumpărarea omului. Acest aspect are o înţelegere retrospectivă, angajând o restabilire a balanţei între creditor şi datornic. Cei ce se botează în moartea lui Hristos, intră în zona îndreptăţirii. De la primirea botezului, creştinul porneşte din nou de la punctul limită al împăcării, după care urmează să arate el însuşi contribuţia sa activă, angajarea propriului său subiect în lucrarea de apropiere de Dumnezeu.[2]

Definită simplu, ca „Taina în care, sub chipul pâinii şi al vinului se împărtăşeşte credincioşilor însuşi Trupul şi Sângele lui Hristos spre iertarea păcatelor şi spre viaţa de veci,[3] Sfânta Taină a Împărtăşaniei sau Euharistia este şi „misterul prezenţei celei mai depline şi a lucrării celei mai eficace a lui Iisus Hristos în Biserică şi, prin ea, în lume".[4]

Jertfirea Omului-Dumnezeu s-a petrecut odată, în istorie, cu trupul istoric al Cuvântului. Dar iconomia divină a socotit că nu pot fi private generaţiile următoare de beneficul gustării din Trupul înviat şi iradiant. Dumnezeu asigură prezenţa Jertfei unice de pe Golgota, în jertfa fără de sânge de pe altarul Bisericii, pentru ca fiecare membru, identificat hristic prin botez, să se înfrupte din aceleaşi puteri. El face prezent Trupul Său pentru ca fiecare credincios să participe, dacă vrea, la acelaşi ospăţ dumnezeiesc la care a invitat pe prietenii Mirelui, pe cei contemporani cu El,

---

* Lucrare de Seminar, susţinută în cadrul cursurilor de doctorat, la catedra de Patrologie, sub îndrumarea Arhid. Prof. Dr. C-tin Voicu, care a dat avizul pt. tipărire.

1 Diac N. I. Popovici, *Epicleza euharistică*, Sibiu, 1933, pag. 1.

2 Drd. A. Manolache, *Dumnezeiasca Euharistie*, în „*Glasul Bisericii*" nr. 7—8/1979, pag. 776—777.

3 *ibidem*, pag. 778.

4 *ibidem*, pag. 778.

aleşi atunci de El. Dar acţiunea jertfitoare se prelungeşte, căci iubirea lui Dumnezeu nu se opreşte la acel ceas sau la acea vreme a „plinirii". „Dar nu numai pentru aceştia Mă rog, ci şi pentru cei ce vor crede în Mine prin cuvântul lor" (Ioan 17, 20), spune Mântuitorul într-o rugăciune consemnată de Sfântul Apostol Ioan în Evanghelia sa. Pentru aceştia, Dumnezeu-Cuvântul este contemporan permanent, în Potirul cu care sunt invitaţi din uşa altarului.[5]

Ciclul Jertfei, Învierii şi Împărtăşirii se perpetuează în toată perioada vieţii pământeşti a neamului creştinesc. De aceea, în practicarea ei continuă, Jertfa euharistică precede Taina euharistică pe care o condiţionează. Numai o singură dată în istoria biblică, Taina euharistică a premers Jertfei: în momentul instituirii ei, când Iisus învaţă pe cei apropiaţi ai Lui ce trebuie să facă, „întru pomenirea" Lui. Atunci la „prima Euharistie" când Domnul ştia că se apropie patima Lui şi durerea Lui împreună cu teama omenească Il făceau să trăiască deja sufleteşte ceea ce Persoana Lui divină ştia că se petrece.[6] Cina cea de Taină este „în mod principial şi propriu prima Euharistie dar ea este „anticiparea tainică a jertfei de pe Golgota şi a Învierii. Este dovada că Hristos a trăit la Cina cea de Taină, în mod tainic, jertfirea Sa, aşa cum le va trăi în Euharistia Bisericii, ca să le imprime în trupul şi sângele nostru.[7]

Deci chiar atunci când în timp se poate concepe o distanţă între Euharistia ca Jertfă şi Euharistia ca Taină, distincţia operează la nivelul incapacităţii raţiunii noastre de a realiza această interacţiune. Fireşte, Taina euharistică presupune consumarea de către noi a Trupului şi Sângelui euharistic, iar Jertfa este ceea ce face posibilă împărtăşirea noastră. Şi fireşte ca între chemarea către noi a lui Dumnezeu şi hotărârea noastră de a-I răspunde exista un timp temporal sau moral. Este de asemenea evident că „momentul răspunsului nostru este ceea ce realizează relaţia de iubire între noi şi Dumnezeu, este ceea ce închide circuitul energiilor iubitoare dintre Creator şi creatură, circuit care înseamnă asigurarea circulaţiei lor în ambele sensuri.[8]

Dumnezeu-Cuvântul s-a pogorât ca Pâine cerească pentru a reconstitui integritatea chipului Său în om şi a-i asigura fermentul ce va face să crească „aluatul Împărăţiei lui Dumnezeu. Ca „pârgă a frământăturii", trupul lui Iisus născut din Maria-Fecioara a concentrat din nou în neamul lui Israel cel din cer, puterea jertfească pe care Israelul pământesc o lepădase. Transfuzia de energie divină a operat în natura omenească toată prefacerea ce-i era necesară luptei împotriva răului şi accesibilităţii ei la contactul cu Dumnezeu a fiecărui pol uman ce se va naşte din nou din apă şi din Duh.[9]

Sfânta şi dumnezeiasca Euharistie este astăzi, ca întotdeauna în centrul vieţii creştine. Sfinţii Apostoli, urmând exemplul Mântuitorului „aceasta să o faceţi întru pomenirea Mea" (Lc. XXII, 19), oficiau zilnic

5 *ibidem*, pag. 779.
6 *ibidem*, pag. 780.
7 *ibidem*, pag. 780.
8 *ibidem*, pag. 780.
9 *ibidem*, pag. 780—781.

„frângerea pâinii". (F. Ap. II, 16) mai ales în ziua Învierii Domnului (F. Ap. XX, 7). Ei aveau convingerea certă că pâinea și vinul binecuvântate de la masa euharistică sunt într-adevăr Trupul și Sângele Domnului nostru Iisus Hristos, Sfântul Apostol Pavel arătând felul cum trebuie să se comporte creștinii în Biserica și la Cina Domnului spune clar: „Paharul binecuvântării pe care-l binecuvântăm nu este oare împărtășirea cu sângele lui Hristos?" (I Cor. X, 16).

Sfinții Părinți, următori fideli ai învățături Mântuitorului și Sfinților Apostoli au acordat o atenție deosebită Sfintei Euharistii. Despre doctrina Sf. Părinți antecesori Sfântului Ioan Gură de Aur asupra Sfintei Euharistii se pot spune următoarele: punctul central al doctrinei euharistice a Sfinților Părinți este prezența reală a Trupului și Sângelui lui Hristos a lui Hristos Însuși în Euharistie.[10] Ei înțelegeau literalmente și nu metaforic atât cuvintele promisiunii cât și ale instituirii. Potrivit învățăturii lor, Domnul nostru Iisus Hristos prin instituirea Sfintei Euharistii a realizat în chip minunat planul Său tainic dând spre mâncare adevăratul Său Trup și spre băutură Sângele Său, fără a provoca nici cea mai mică împotrivire. Odată ce s-a făcut binecuvântarea, sfințirea sau consacrarea pâinii și a vinului ele s-au prefăcut în Trupul și Sângele lui Hristos. Noi nu trebuie să ne oprim la argumentarea sensurilor, nici asupra dificultăților ridicate de rațiune ci să formulăm un act de credință fără nici o ezitare și fără cea mai mică îndoială.[11] Ei repetau sub variate forme că Euharistia este în chip neîndoielnic propriul Trup și Sânge al Mântuitorului. Unii au specificat că acesta este chiar Trupul în care s-a întrupat și pe care L-a luat din Fecioara Maria.[12]

Ajunși în veacul al IV-lea, cel care s-a ocupat în mod cu totul deosebit de această Sf. Taină a fost Sfântul Ioan Gură de Aur, căruia din cauza bogăției și a marii însemnătăți a doctrinei lui, diferiți teologi apuseni i-au atribuit supranumele de „Doctor Euharistiae".[13] Și acest fapt pe drept cuvânt deoarece Sfânta Euharistie are în Sfântul Ioan unul din martorii cei mai prețioși ai antichității creștine.[14] Atunci când îl citești simți că el vrea să dea credincoșilor săi o măreață și înaltă idee despre Sfințenia Trupului și Sângelui lui Hristos pentru ca credincioșii să facă din această taină, hrana zilnică a sufletelor lor. Ceea ce se observă mai ales în omiliile sale este puterea realismului. De la Sfântul Ioan Gură de Aur nu ne-a rămas o scriere mică și metodica despre dumnezeiasca Euharistie, ci fragmente de o rară frumusețe și de o adâncă simțire creștină în mai toate scrierile sale.[15]

Principalele opere în care Sf. Ioan Gură de Aur vorbește în mod expres și accentuat despre Sfânta și dumnezeiasca Euharistie sunt:

---

10 G. Bareille, *Doctrine, des Peres sur la presence reelle*, in *Dictionaire de theologie catholique*, tom. V, col. 1123.

11 G. Bareille, *Do trine des Peres sur la transsubstantion*, in *Dictionaire de theologie catholique*, tom V, col. 1127.

12 *ibidem* . .

13 G. Bardy, in *Dictionaire de théologie catholique*, tom. VIII, col. 630.

14 Pr. Prof. I. Gheorghe Coman, *Patrologie*, București, 1956.

15 Pr. dr. Olimp Caciula, *Jertfa euharistică*, Buzău, 1940, pag. 149.

1. Omiliile asupra Epistolei I către Corinteni (Omiliile XVIII şi XXIV)
2. Omilia a III-a la Efeseni
3. Omilia a V-a şi a XV-a la I Timotei
4. Omilia a XVII-a la Evrei
5. Omilia a IV-a, L-a, LXXXII la Evanghelia lui Matei şi Omiliile la Evanghelia lui Ioan
6. Cuvântări la Praznice împărăteşti (Naşterea Domnului, Învierea Domnului, Botezul Domnului, Omilii despre mistere şi tratatul său clasic „Despre preoţie")

ÎNVĂŢĂTURA SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR DESPRE MOMENTUL INSTITUIRII SF. TAINE A EUHARISTIEI

Se ştie că momentul instituirii Sfintei Taine a Euharistiei este acea seară memorabilă când a avut loc Cina cea de Taină. Conform învăţăturii Sfântului Ioan Gură de Aur, momentul instituirii dumnezeieştii Euharistii nu poate fi altul decât rostirea solemnă a cuvintelor prin care Mântuitorul chema pe Sfinţii Apostoli la sfânta şi divina Împărtăşanie zicând: „Luaţi, mâncaţi acesta este Trupul Meu care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor" şi „Beţi dintru acesta toţi, acesta este Sângele Meu al Legii celei Noi care pentru voi şi pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor". (Mt. 26, 26—28). Sfântul Ioan Gură de Aur ne face să înţelegem că prin instituirea Sfintei Euharistii, Mântuitorul a aşezat piatra fundamentală a Noului Aşezământ. Prin ea, Mântuitorul şi-a îndeplinit misiunea de a sfărâma peretele despărţitor dintre Creator şi creatură, de a-l înţelege pe om, de a-l apropia, de a-l elibera de sub greutatea păcatelor şi a neştiinţei făcându-l astfel să pătrundă „taina cea din veac ascunsă. (Col. I, 26). Sfânta Euharistie a fost instituită odată pentru toţi oamenii din toate timpurile. Dacă în Vechiul Testament ca semn al pecetluirii legământului dintre Dumnezeu şi om era sângele animalelor şi mielul pascal, prin instituirea dumnezeieştii Euharistii se pecetluieşte Noul Legământ, se înlocuieşte mielul pascal al Vechiului Legământ prin jertfa cea de bunăvoie a „Mielului lui Dumnezeu cel ce ridica păcatele lumii" (In. I, 29), se înlocuieşte simbolul, prototipul cu realitatea.

Mântuitorul Hristos a întemeiat această jertfă fără de sânge, dar veşnică pentru a satisface cerinţele unui fapt de netăgăduit şi anume că omenirea până la sfârşitul veacurilor este în continuă devenire. Ea are nevoie să-şi apropie mereu roadele jertfei de pe cruce, să se folosească de ele în mod real şi să le perceapă trupeşte, să aibă într-adevăr Trupul şi Sângele Domnului întrucât ea este trup şi sânge.[16] Pe de altă parte, Mântuitorul Iisus Hristos a făgăduit Apostolilor Săi că „Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârşitul veacurilor" (Mt. XXVIII, 20). În acest scop la Cina cea de Taină, El a binecuvântat pâinea şi vinul transformându-le în Sfântul Său Trup şi Sânge poruncind Apostolilor şi urmaşilor lor, episcopi şi

16 Constantin Dron, Constantin Viescu, *Sfânta Liturghie lămurită*, Bucureşti, 1943, pag. 45.

preoţi de peste veacuri să oficieze această taină, care-L reprezintă mistic dar realmente între noi pe El însuşi. Însemnătatea evenimentului instituirii celei mai importante taine şi a aşezării Legii celei Noi şi porunca de a săvârşi Taina pentru toate timpurile cer ca Mântuitorul să vorbească clar şi neacoperit ca să lămurească deplin pe Apostoli cu privire la un lucru atât de mare.[17] Sfântul Ioan Gură de Aur invita ca pe temeiul cuvintelor de instituire pâinea şi vinul se prefac în adevăratul Trup şi Sânge al Mântuitorului prin rugăciunea invocării şi binecuvântarea lor. Împrejurările în care Mântuitorul instituie Taina Sfintei Euharistii la Cina cea de Taină arată lămurit prezenţa nu simbolică ci reală a Domnului în Sfânta Euharistie. Sfântul Ioan Gură de Aur este unul dintre cei mai mari învăţători şi propovăduitori ai acestui realism. Realismul pasajelor sale este aşa de mare încât a şocat adeseori pe teologii protestanţi.[18]

Sfântul Ioan identifica Trupul Euharistic al lui Hristos cu Trupul Său natural. Prezenţa reală, după concepţia sa este o prezenţă unică, accesibilă doar credinţei dar nu sensibilă. Hristos se dă în chip invizibil, deasupra semnelor sensibile.

Prezenţa în Sfânta Euharistie a Trupului şi Sângelui lui Hristos se fac prin transformare. Sf. Ioan Gură de Aur nu face teoria acestei transformări ci el afirma realitatea ei, Hristos este prezent, chiar Hristos care odinioară a şezut la masa Cinei.[19] În altă parte vorbeşte aşa de precis, aşa de sigur, cu atâta credinţă încât nu poţi să nu admiri adânca lui cugetare în demonstrarea acestui adevăr fundamental pe care se sprijină credinţa Bisericii celei adevărate.

În sfârşit putem spune că Sfântul Ioan Gură de Aur învaţă clar şi precis că sfânta şi dumnezeiasca Euharistie a fost instituită ca taină de însuşi Mântuitorul Iisus Hristos la Cina cea de Taină. De asemenea el arăta şi scopul instituirii Sfintei Euharistii. Ea a fost instituită cu scopul de a face legătura dintre Dumnezeu şi oameni, din dragostea cea mare a Fiului lui Dumnezeu, prin care a făcut ca oamenii să beneficieze de Însuşi izvorul mântuirii, hrănindu-se cu Trupul şi Sângele Stăpânului. Prin aceasta El şi-a îndeplinit făgăduinţa că îşi va da Trupul Său spre mâncare şi sângele Său spre băutură şi că va rămâne între noi până la sfârşitul veacurilor.

CONDIŢIILE PRIMIRII SFINTEI EUHARISTII

Prezenţa reală a Mântuitorului în dumnezeiasca Euharistie deschide, pentru viaţa credinciosului, pe planul ei practic preocuparea curăţiei sufleteşti, adică într-un cuvânt deschide problema evlaviei euharistice. E vorba de unirea cu Dumnezeu şi rămânerea cu El. De aceea, mai mult decât oriunde, creştinismul se arată religia consecvenţei ferme dintre cre-

17 *Teologia dogmatică şi simbolică*, vol. II, Bucureşti, 1958, pag. 878.

18 G. Bardy, *L'emeigment Théologique*, de Jean Chrisostome, in *Dictionaire de theologie catholique*, tom. VIII, col. 680.

19 *ibidem*

dinţă şi viaţă. Neglijarea acestui principiu al consecvenţei, afirmă Sf. Ioan Gură de Aur, duce la însăşi defăimarea spiritualităţii creştine.

În faţa faptului euharistic, Sfântul Ioan Gură de Aur cere credinciosului mai presus ca oriunde, cea mai desăvârşită stare de suflet şi de conştiinţă cel mai înalt grad de purificare moral-spirituală până la a depăşi însăşi starea sau catastaza îngerească.[20]

Pregătirea cerută de Sf. Ioan Gură de Aur în faptul dumnezeieştii Euharistii, credinciosul trebuie să fie real şi integral purificat şi nu numai pentru un moment, ci permanent şi nu pentru o viziune sau intuire mintală ci pentru a se face asemenea cu Dumnezeu, care i se dă. Faptul acesta nu depăşeşte puterile omului.[21]

Punând problema condiţiilor primirii dumnezeieştii Euharistii, Sfântul Ioan Gură de Aur cuprinde la un loc şi pe păstori şi pe păstoriţi, adică şi pe preoţii săvârşitori ai tainei şi pe credincioşii care se apropie de ea şi o primesc. Chipul adevăratului preot creştin în faţa dumnezeieştii Euharistii trebuie să fie aşa de curat, aşa de strălucitor ca şi cum nu ar trăi pe pământ ci în cer alături de îngeri. Viaţa lui trebuie să fie o pildă de viaţă evanghelică, să fie lumina pentru alţii, să fie înger în trup. De aceea se cuvine ca preotul să strălucească în curăţenia spirituală ca şi cum s-ar afla alături de îngerii de pe lângă Tronul Mielului. Căci zice Sf. Ioan: „Când vezi pe Domnul jertfit şi stând întins şi pe preot plecându-se deasupra jertfei şi rugându-se şi pe toţi înroşiţi de acel Sânge preţios, mai crezi că eşti printre oameni şi stai pe pământ? Nu eşti oare mutat atunci în ceruri şi aruncând din suflet toată cugetarea trupească, nu priveşti tu numai cu sufletul şi cu mintea pure cele cereşti? O, ce minune! O iubirea de oameni a lui Dumnezeu! Cel ce sta sus cu Tatăl, în acel ceas e în mâinile tuturor şi se dă pe sine celor ce vor să-L îmbrăţişeze şi să-L primească".[22]

Dacă preoţilor li se cerea o astfel de curăţie se înţelege că nici credincioşii nu trebuiau să fie mai prejos în ce priveşte starea de curăţenie. Preotului, în general, i se cerea o viaţă curată ridicată până la înălţimea celei a Domnului, credincioşilor când se apropie ca să primească dumnezeiasca Euharistie li se cere o vrednicie sufletească asemănătoare cu a ucenicilor Domnului. Creştinii când se apropie de masa euharistică trebuie să vină cu cea mai curată conştiinţă, plini de frică şi de cutremur. „Când aveţi să vă apropiaţi de masa aceasta înfricoşată şi dumnezeiască şi de Sfintele Taine, faceţi aceasta cu frică şi în cutremur, cu conştiinţa curată, cu post şi rugăciune. Gândeşte-te omule de ce fel de jertfă ai să te atingi, de ce fel de masă te apropii! Adu-ţi aminte că fiind pământ şi cenuşă te împărtăşeşti cu Sângele şi Trupul lui Hristos".[23] Sfântul Ioan Gură de Aur mustră pe toţi acei dintre creştinii care veneau ca să primească dumnezeiasca Euharistie în mod mecanic, lipsiţi fiind de

---

20 Pr. Gheorghe Tilea, *Evlavia euharistică după Sfântul Ioan Gură de Aur,* în „Studii Teologice" nr. 9—10/1957, pag. 632.
21 *ibidem,* pag. 633.
22 *Omilia III la Efeseni,* trad. de Th. Athanasiu, Iaşi, 1908, pag. 22.
23 *ibidem.*

orice chibzuință și fără socoteală. Arată apoi că cei care aduceau sacrificii în Legea veche se comportau cu multă sfială în timpul sacrificiului, făcând tot ce le stătea în putință pentru curățirea lor. Necontenit se curățau.

„Văd pe mulți împărtășindu-se cu corpul lui Hristos, cum s-ar întâmpla, mai mult ca obicei și ca lege, decât ca impus de cuget.[24] Unii s-au deprins să se împărtășească numai la marile praznice de peste an (în Postul Mare sau la Epifanie). Împotriva acestora Sfântul Ioan Gură de Aur sublinia faptul că nu acesta este principiul călăuzitor pentru primirea Sfintelor Taine căci nici Epifania nici Păresimile nu ne fac vrednici să ne apropiem de Sfintele Taine, ci curățenia și nevinovăția sufletului. Cu acestea (dacă le ai neîncetat) apropie-te neîncetat, zice el, fără ele însă niciodată".[25]

Timpul potrivit pentru primirea Sfintei Euharistii nu trebuie să țină seama de sărbători ci de conștiință curată. Formula „Sfintele Sfinților" din cadrul Sfintei Liturghii atrage atenția credincioșilor că dumnezeieștile Taine sunt destinate doar celor sfinți adică celor ce se află într-o perfectă stare de curățenie morală. Sfântul Ioan Gură de Aur laudă „nici pe cei ce se împărtășesc odată, nici pe cei ce se apropie adesea și nici pe cei care vin de puține ori, ci pe cei care fac aceasta cu cugetul nevinovat, cu inima curată și cu viața fără de pată. Cei care sunt astfel să se apropie totdeauna, însă cei ce nu sunt astfel să nu se apropie niciodată. Pentru ce? Pentru că își iau judecată, osândă și chin".[26]

În privința primirii Sfintei Euharistii de către păcătoși el spune: „Păcătoșii care se apropie de Masa Domnului cu nevrednicie se dau pedepsei celei nesfârșite. Împărtășirea cu nevrednicie este omorârea Domnului, cum au făcut iudeii, este vânzarea cea mai neagră asemenea cu a lui Irod care se prefăcea că voiește să se închine pe când în realitate plănuia să-L omoare".[27]

Deci la masa cea preasfințită unde se afla Însuși Hristos trebuie să ne apropiem cu o conștiință purificată. De aceea creștinii trebuie să privegheze tot timpul căci pedeapsa care-i amenința pe cei nevrednici nu este ușoară nici de mică importanță. Nici un păcătos să nu îndrăznească a se face părtaș cu cei vrednici, zice Sfântul Ioan Gură de Aur: „De aceea să nu fie părtaș la această Sfântă Masă nici un fățarnic, nici un înrăutățit, nici un răpitor, nici un hulitor, nici un învrăjbit, nici un bețiv, nici un pizmăreț, nici un fur, ca să nu-și tragă asupra sa osânda.[28] De aceea creștinii trebuie să privegheze totdeauna căci pedeapsa ce-i amenința pe

---

24 *Omilia III la efeseni; Omilia XXVIII la I Cor; Omilia XVII, 4 la Evrei* apud, Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Sfânta Împărtășanie în spiritualitatea creștină. Deasa ori rara împărtășanie?*, în *„Studii Teologice"* nr. 5—6/1953, pag. 397.

25 *Omilia IV la Evrei* și *Omilia III la Efeseni*, apud. Pr. Prof. Petre Vintilescu, *op. cit.*, pag. 403.

26 *Omilia 82 la Matei*, apud. Ion Perianu, *Despre Sfânta Euharistie*, București, 1901, pag. 50.

27 *idem*, pag. 52.

28 Pr. Gheorghe Tilea, *Evlavia euharistică după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în *„Studii Teologice"* nr. 9—10/1957, pag. 634.

cei netrebnici nu este uşoară, nici de mică importanţă. Mai marii poporului evreu au batjocorit corpul Domnului şi L-au răstignit. La fel fac şi creştinii care primesc cu inima necurată preacinstitul Său Trup şi Sânge, îl batjocoresc, îl insultă. Pentru acest fapt, Sfântul Ioan Gură de Aur îndeamnă pe credincioşi să se apropie cu adânc respect şi cu inima curată să primească Trupul şi să bea Sângele Mântuitorului.

Sfintele Vase în care odihneşte Împăratul cel divin sunt acoperite cu podoabe scumpe şi pline de strălucire. Sufletele credincioşilor trebuie să fie mai curate, mai pline de strălucire, chiar mai sfinte decât acestea. Cel care se apropie de Sfântul Potir fără evlavia cuvenită, acela nesocoteşte realitatea euharistică făcând o nouă trădare şi crucificând pe Hristos. Acest fapt este un păcat de moarte împotriva Trupului şi Sângelui Domnului şi o arvună a osândei veşnice.[29]

Sfântul Ioan Gură de Aur argumentează în sprijinul evlaviei pe care trebuie să o aibă creştinul drept condiţie la primirea Sfintei Euharistii zicând: „Deci dacă n-ar cuteza cineva a se atinge de o haină omenească cu mâinile murdare apoi cum atunci vom cuteza a ne atinge de Trupul Dumnezeului a toate care este fără de prihană şi prea curat, care s-a împreunat cu acea natură dumnezeiască prin care suntem şi trăim, prin care porţile morţii s-au rupt şi bolţile cerului ni s-au deschis, cum vom putea zic, a ne atinge de acest Trup şi a-L primi cu atâta nepăsare şi batjocură? Pentru trupul acesta nu mai sunt, ţărâna şi cenuşa, nu mai sunt rob ci slobod, pentru acest trup eu nădăjduiesc la ceruri şi la primirea bunătăţilor de acolo, viaţa veşnică, soarta îngerilor şi petrecerea împreună cu Hristos.[30]

Dintre toate mădularele omului limba este chemată la cea mai înaltă onoare, aceea de a primi şi a duce în trup, Însuşi Trupul şi Sângele Domnului. „De aceea limba creştinului se cade să fie mereu înfrânată, bine cumpănită, să fie ca însăşi limba lui Hristos, iar gura, gură a lui Dumnezeu"[31] Creştinul care se apropie de Sfintele Taine se cade să-şi înfrâneze gura şi limba de la toate vorbele urâte. Ea trebuie să fie organul cuvintelor sfinte, oneste şi sincere, ca să se facă demnă de cinstea care i se face. „Gura sa primeşte acum Trupul Domnului. De aceea păstrează limba ta curată de vorbele cele de ruşine şi semeţie, de batjocură şi de iubire, căci este foarte pierzător de a întrebuinţa la ocară şi batjocură şi la vorbe nebuneşti limba care a fost părtaşa acestor prea sfinte taine".[32]

Adevăratul creştin trebuie să fie omul piscurilor celor mai înalte, viaţa lui morală să şi-o îndrepte spre cele mai înalte virtuţi. El trebuie să se purifice de toate fărădelegile, de toate întinăciunile trupeşti şi sufleteşti, de poftele vătămătoare, de toate absurdităţile omeneşti. Apropierea de Sfintele Taine, atingerea şi gustarea lor de către cei nevrednici de către cei cu conştiinţa nepurificată de microbul păcatelor este o crimă faţă de Trupul şi Sângele Domnului. Cel care primeşte pe Hristos euharistic

29 *Omilia 24 la I Cor.*, trad. de Th. Athanasiu, Bucureşti, 1908, *op. cit.*, pag. 328.
30 Pr. Gheorghe Tilea, *op. cit.*, pag. 635.
31 Ion Perianu, *op. cit.*, pag. 54.
32 *Omilia 82 la Matei*, la G. Bareille, *op. cit.*, tom. XIII, col. 145.

într-un suflet necurat și nu aduce roade de căință, acela nu bea Sângele preasfințit, ci îl varsă, îl profanează. La această masă sărbătorească și sfântă credincioșii trebuie să se apropie pătrunși fiind de cea mai sfântă dragoste nu cu dezgust ci cu mai multă atenție decât aveau iudeii când mâncau Paștele. Și iată zice Sf. Ioan: „El Însuși se va da vouă, El este sub ochii voștri și în mâinile voastre ca să vă hrănească și să intre în inimile voastre. Deci, nimeni să nu se apropie cu dezgust, nimeni să nu se apropie cu nepăsare, ci toți să vină la El pătrunși de dragoste, iscați de un zel sfânt. Dacă iudeii mâncau pasca la început cu încălțămintea pusă, cu bastonul în mână, cu grabă, cu cât mai multă rațiune trebuie să practicați voi aici (la Euharistie) vigilența"? [33]

Sfânta Euharistie fiind „ospăț înfricoșat", „ospăț dumnezeiesc", „jertfă sfântă", creștinii au datoria de a fi cu cugetul curat neuitând slăbiciunea firii lor, neuitând că ei sunt „cenușă și praf și că se unesc cu Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos.

Dumnezeiasca Euharistie fiind iubirea lui Dumnezeu Însuși, tocmai pentru acest fapt se cere credinciosului pe lângă conștiința iubirii față de Dumnezeu și conștiința iubirii care se jertfește pentru aproapele. În fața Sfintei Euharistii, învață Sfântul Ioan Gură de Aur și Sângele Domnului trebuie mâncat și băut numai de iubitorii Lui și iubitorii Lui nu pot fi cei care urăsc și trec cu vederea pe aproapele lor".[34] Odată cu aceasta Sfântul Ioan Gură de Aur deschide cele mai largi perspective umanismului creștin angajat și promovat cu o rară amploare în lumina faptului euharistic.[35] Egoismul și lipsa de umanism sunt cele mai josnice trepte de descalificare omenească, ba mai mult sunt stări diavolești în viața creștinului. Ca puțini alții, Sfântul Ioan Gură de Aur se ridica cu vehemență și plin de zel împotriva celor lipsiți de simțul omeniei mai ales când este vorba de creștini. El face apel la spiritul de jertfă al creștinului arătând că perspectiva cea mai naturală a omului este umanitatea, bunătatea și simpatia universală.[36] Un alt aspect pe care-l notează Sfântul Ioan Gură de Aur, drept condiție pentru primirea Sfintei Euharistii este pacea și bunăvoirea dintre oameni. Sfânta Euharistie este „masa păcii" este jertfa de împăcare a omului cu Dumnezeu. În jurul lui Iisus Hristos euharistic se aude mereu cântarea îngerească pe care au cântat-o cetele îngerești în jurul peșterii Betleemului: „Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace între oameni bunăvoire" (Lc. II, 14). De aceea în fața Sfintei Euharistii trebuie să fie de-a pururi o atmosferă de pace și de sinceră înțelegere creștinească, să nu îndrăznească cineva să vină cu mânie și cu discordie. Sfânta Euharistie este jertfa de iubire și unire a creștinilor unul cu altul și cu Dumnezeu, de aceea se cere de la primitorii ei împăcarea cu semenii și iubirea lor ca făpturi și chipuri ale lui Dumnezeu. Înainte de Sfânta Jertfă, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, creștinii se sărutau între ei, chiar dacă, de cele mai multe ori făceau aceasta numai cu gura, nu și

33 *Omilia 27 la I Cor.*, trad. de Th. Athanasiu, *op. cit.*, pag. 373.
34 Pr. Gheorghe Tilea, *op. cit.*, pag. 638.
35 *ibidem*, pag. 639.
36 *ibidem*, pag. 640.

cu inima. Adesea sărutarea lor era simulată pentru salvarea aparenţelor, iar nu sfântă din inimă, din iubire frăţească cum zice Sfântul Apostol Pavel (I Cor. XVI, 20). În fapt însă momentul creştin al împăcării cerut de realitatea euharistică, ca una din condiţiile ei esenţiale de primire trebuie să fie un moment curat, sfânt, plin de roade pentru viaţă. Cazul sărutului dat de Iuda Mântuitorului este cazul creştinilor care simulează iubirea frăţească printr-o sărutare nesinceră, trădătoare, pe când ferindu-se de gândul lui Iuda, ar trebui să se sărute cu sărutarea cea mai plină de spaimă făcând din ea prilej de iubire trainică, înflăcărată şi sfântă.[37]

Sfântul Ioan Gură de Aur arăta şi alte condiţii importante pentru primirea Sfintei Euharistii. Între acestea el enumera în primul rând curăţirea sufletului de păcate prin baia lacrimilor fierbnţi ale căinţei şi prin baia curăţitoare a faptelor de milostenie.[38] Purificarea interioară prin pocăinţă are la Sfântul Ioan Gură de Aur cinci stadii practice: destăinuirea păcatului prin cuvânt, plângerea păcatelor şi spălarea lor prin lacrimi şi căinţă sinceră, smerenia după pilda vameşului şi a fariseului, mila numită „marea şi principala penitentă în stare să rupă lanţul păcatului şi fără de care penitenţa este moartă şi lipsită de aripi".[39] Mila creştină este postulată aici tocmai din faptul că dumnezeiasca Euharistie este jertfa milei şi iubirii lui Dumnezeu faţă de lume. Putem spune că ceea ce cere Sfântul Ioan Gură de Aur de la cei ce primesc Sfânta Euharistie este o evlavie adevărată şi sinceră, izvorâtă din dragoste faţă de Dumnezeu şi semeni.

JERTFA EUHARISTICĂ

Dându-se pe Sine pe cruce ca jertfă de răscumpărare pentru mântuirea lumii, Mântuitorul Iisus Hristos a voit să se găsească neîncetat şi în chip simţit la dispoziţia oricui voia pe viitor să se împărtăşească din roadele jertfei Lui. De aceea în timpul ultimei Sale Cine cu sfinţii Săi Apostoli a anticipat în mod tainic Jertfa Sa de pe cruce pe care a lăsat-o Bisericii creştine prin aşezarea dumnezeieştii Euharistii ca să fie săvârşită până la sfârşitul veacurilor ca dovadă a nespusei Sale bunătăţi faţă de lume.[40] Printr-o inspiraţie dumnezeiască şi printr-o înălţare mai presus de lumea probabilităţilor şi contingenţelor, Sfântul Ioan Gură de Aur vede pe altarul Bisericii, şezând în stare de jertfă pe Însuşi Fiul lui Dumnezeu, cu alte cuvinte în starea în care a fost în timpul patimilor Sale. Prin toate expresiile cu privire la Sfânta Euharistie ca jertfă el vrea să demonstreze că jertfa euharistică este identică cu jertfa de pe Golgota. Când vorbeşte de Sângele Domnului, Sfântul Ioan foloseşte cele mai vii expresii. Nu putem înţelege învăţătura profundă a Sfântului Ioan Gură de Aur cu privire la jertfa euharistică dacă nu acceptăm faptul că jertfa a-

37 *ibidem*, pag. 646.

38 *ibidem*, pag. 647.

39 Pr. dr. Olimp Caciula, *op. cit.*, pag. 73.

40 Diac N. I. Popovici, *op. cit.*, pag. 139.

ceasta este identică cu cea adusă de Domnul la Cina cea de Taină. După învățătura sa, jertfa euharistică se realizează în timpul prefacerii pâinii și vinului în Trupul și Sângele adevărat al Domnului. Sfântul Ioan Gură de Aur ne descoperă totodată cauza ultimă, primară, originară a prefacerii în genere. Aceasta se afla în expresia: „Acesta este Trupul Meu" rostită de Mântuitorul la Cina cea de Taină. Ea este expresia unei voințe divine, imutabile și pururea lucrătoare rostită acolo odată pentru totdeauna, care săvârșește în mod infailibil minunea prefacerii întocmai așa după cum expresia: „Creșteți și vă înmulțiți..." este și ea rod al unei voințe divine ce se realizează necondiționat, rostită o singură dată către protopărinți în rai și care dă oamenilor din toate timpurile puterea nașterii de prunci.[41] Dar după cum creșterea și înmulțirea neamului omenesc bazată pe cuvântul dumnezeiesc nu se poate realiza decât prin conlucrarea oamenilor în fiecare caz special, așa și prefacerea fundamentală pentru toate timpurile prin cuvântul Domnului de la Cina cea de Taină nu poate deveni realitate decât numai prin conlucrarea omului, respectiv a preotului. Această conlucrare constă în chemarea Sfântului Duh cu scopul de a preface darurile.[42] Această invocare a Duhului Sfânt numită „epicleza" se vede destul de clar în Liturghia care îi poartă numele. După pronunțarea cuvintelor Mântuitorului preotul se roagă în taină: „încă aducem Ție această slujbă duhovnicească și fără de sânge și Te chemăm, Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înainte. Și fă pâinea aceasta cinstit Trupul Hristosului Tău. Iar ceea ce este în potirul acesta cinstit Sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt".[43] Astfel el stabilește mai întâi principial că pâinea comună devine pâine cerească prin venirea Sfântului Duh,[44] și că fără harul acestui Duh niciodată nu s-ar preface în Trupul și Sângele mistic.[45]

În renumita sa lucrare „Despre preoție" unde ne descrie în culori așa de vii chipul adevăratului preot creștin, el arată că preotul trebuie să se deosebească atât de mult de cei pentru care se roagă ca stăpânul de supuși, viața lui trebuie să fie pildă de viață evanghelică mai ales când invocă Sfântul Duh și săvârșește jertfa cea înfricoșată și când stă în atingere cu stăpânul tuturor.[46] Sfântul Ioan Gură de Aur învață că pâinea și vinul de la Sfânta Liturghie se prefac în adevăratul Trup și Sânge al Domnului pe temeiul cuvintelor sale despre instituirea tainei dar prefacerea se întâmplă prin rugăciunea invocării Sfântului Duh și binecuvântarea lor. Aceasta este și astăzi credința și practica în Biserica Ortodoxă de pretutindeni. De asemenea el mai învață că minunea euharistică nu o face preotul care este doar slujitorul Domnului ci o face însuși Mântui-

---

41 *idem*, pag. 140—141.

42 *Liturghierul*, București, 1956, pag. 148—149.

43 *Omilia 45 sau 46 la Ioan*, apud. Diac. N. I. Popovici, *op. cit.*, pag. 135.

44 Diac. N. I. Popovici, *op. cit.*, pag. 133.

45 Pr. Dumitru Fecioru, *Despre Preoție, în Biserica Ortodoxă Română"* nr. 10/ 1957, pag. 436.

46 *Omilia 82, 5 la Matei*, la G. Bareille, în *Dictionaire de theologie catholique*, tom V, col. 1146.

torul. „Cine deci lucrează minunea euharistică? Preotul care celebrează Sfintele Taine? Nu. Ceea ce avem sub ochi la altar nu este opera puterii omeneşti. Acela a cărui acţiune aţi văzut-o la Cina cea de Taină lucrează încă deasupra altarelor noastre, noi nu suntem decât slujitorii Săi, El este Cel care sfinţeşte, Cel care transformă.[47]

Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă cu tărie unicitatea jertfei euharistice. Deşi s-ar părea că există o contrazicere între unitatea jertfei de pe cruce şi jertfele euharistice care se aduc mereu în Biserică, totuşi Sfântul Ioan demonstrează admirabil că între ele există o deplină unitate datorită faptului că nu sunt mai multe jertfe ci se aduce una şi aceeaşi jertfă. „Ce dar? Nu oferim în fiecare zi? Da, o săvârşim dar amintind moartea Sa; şi există o singură victimă şi nu mai multe. Cum dar una şi nu mai multe? Fiindcă ea a fost adusă o singură dată ca aceea care s-a adus în Sfânta Sfintelor. Aceasta este preînchipuirea aceleia (de pe cruce) căci noi aducem întotdeauna pe acelaşi (Hristos), nu azi un miel şi mâine altul, ci întotdeauna acelaşi deoarece există o singură jertfă. Din cauza aceasta că în multe locuri se oferă, sunt oare Hristoşi mai mulţi? Nicidecum, ci Hristos este pretutindeni unul şi aici întreg fiind şi dincolo întreg un trup. Deci după cum când se oferă în multe locuri este un trup şi nu mai multe trupuri tot aşa şi jertfa este una".[48]

Potrivit învăţăturii sale, preotul în momentul dumnezeieştii Euharistii nu aduce un act de jertfă şi acest fapt nici în cazul când am presupune că acest act constă în distrugerea materiei de jertfă, nici în cazul când admitem că el constă din oferirea jertfei, deoarece în primul caz prin sfinţirea Domnului se afla concomitent prezent pe altarul Bisericii ca „miel înjunghiat şi jertfit", iar în cazul al doilea oferirea din sfânta şi dumnezeiasca Euharistie, o face nu omul ci Însuşi Mântuitorul Hristos care, potrivit cuvintelor Sfintei Scripturi, e pururea viu ca să mijlocească pentru noi" (Evr. VII.25) „Noi — zice Sfântul Ioan — nu aducem o altă jertfă ca odinioară marele preot ci întotdeauna aceeaşi sau mai degrabă noi facem amintirea jertfei".[49]

Sfântul Ioan Gură de Aur are perfectă dreptate, deoarece Mântuitorul la Cina cea de Taină a poruncit Apostolilor Săi şi prin ei Bisericii creştine să nu facă altceva decât ceea ce a făcut El atunci în amintirea Sa (I Cor. XI, 24—25). Cu alte cuvinte să pregătească neîncetat condiţiile externe şi materiale în care El avea să se găsească pururea la dispoziţia oricăruia voieşte cu adevărat să se împărtăşească din jertfa adusă de El pentru mântuirea lumii, adică să se mântuiască.[50]

Deci putem să spunem că jertfa Sfintei Euharistii este un act dumnezeiesc şi omenesc. Dumnezeiesc, fiindcă în ea se află prezent real Mântuitorul Hristos în stare de victimă, iar omenesc pentru că preotul pregăteşte condiţiile în care jertfa adusă odinioară pe Golgota poate să devină realitate prezentă, actuală, pentru a da posibilitatea ca toţi cei care

---

47 *Omilia 17, 3 la Evrei*, la G. Bardy, în *Dictionaire de theologisue*, tom. VIII, col. 691.
48 *ibidem.*
49 Pr. dr. Olimp Căciulă, *op. cit.*, pag. 153.
50 *idem*, pag. 154.

voiesc să se împărtăşească din ea. Scopul realizării jertfei euharistice după Sfântul Ioan este împărtăşirea credincioşilor din darurile mântuitoare ale acestei jertfe. Acest lucru se vede din aceea că Sfântul Ioan este împărtăşirea credincioşilor din darurile mântuitoare ale acestei jertfe. Acest lucru se vede din aceea că Sfântul Ioan Gură de Aur atribuie oricărei jertfe caracter ispăşitor.[51] Sfânta Jertfă euharistică se săvârşeşte pentru toţi creştinii şi pentru cei vii şi pentru cei morţi. „Nu în zadar — spune Sfântul Ioan Gură de Aur — facem noi înainte de Sfântul Mister amintire de cei morţi şi apropiindu-ne de Sfânta Masă cerem ca Mielul proaducerii, Cel ce ridică păcatele lumii să le ajute pentru ca să vie aici oarecare mângâiere. Nu în zadar săvârşitorul de cele sfinte stând înaintea altarului pe care se săvârşeşte înfricoşata taină, se roagă pentru cei ce au adormit în Iisus Hristos şi pentru cei ce săvârşesc pomenirea lor.[52]

Într-adevăr putem spune că jertfa Mântuitorului adusă odată pentru totdeauna are o infinită valoare, fiind izvorul cel nesecat al mântuirii, dar oamenii trebuie să se împărtăşească din ea. Căci altfel, după cum zice Sfântul Ioan „în zadar se săvârşeşte pe altarul Bisericii jertfa lui Hristos cât timp nu se împărtăşeşte din ea".[53]

Pentru ca oamenii să se facă vrednici de această jertfă, făcând-o propria lor jertfă, trebuie să se apropie de ea cu evlavie, cu inima curată şi smerită „căci dacă voieşti să cinsteşti jertfa — spune Sfântul Ioan Gură de Aur — oferă-ţi sufletul".[54]

Analizând învăţătura clară a Sf. Ioan Gură de Aur cu privire la Sfânta Euharistie ca jertfă se constată că el crede şi mărturiseşte împreună cu Biserica adevărată că Trupul care s-a răstignit pe cruce şi Sângele vărsat acolo au rămas pentru totdeauna pe masa Sfântului Altar, adică Mântuitorul Hristos, jertfa cea neprihănită, cu toată realitatea omenească şi dumnezeiască. Sfântul Altar este în acelaşi timp Golgota şi tron împărătesc.[55] Se pune atunci întrebarea ce este Sfânta Liturghie şi ce rol are pentru creştin? Sfânta şi dumnezeiasca Liturghie a fost considerată de la început ca o jertfă fiind unica şi cea mai de preţ jertfă pe care creştinii o aduc lui Dumnezeu. Ea a înlocuit atât jertfele iudaice cât şi pe cele păgâne şi spre deosebire de ele, este o jertfă de laudă, o jertfă duhovnicească.[56]

Sfânta Liturghie nu este numai o reprezentare simbolică sau un spectacol comemorativ al morţii Domnului,[57] ea este o jertfă în sensul adevărat al cuvântului, fiindcă miracolul euharistic este actualizarea jertfei de pe Golgota.[58] În cadrul Sfintei Liturghii se întâmplă înfricoşata minune a

---

51 Ion Perianu, *op. cit.*, pag. 64.
52 Pr. dr. Olimp Căciulă, *op. cit.*, pag. 154.
53 *Ibidem.*
54 Gala Galaction, *Ziua Domnului*, Bucureşti, 1957, pag. 64.
55 *Liturghierul*, Bucureşti, 1956, pag. 139.
56 Pr. Prof. Ene Branişte, *Explicarea Sfintei Liturghii*, după Nicolae Cabasila, Bucureşti, 1943, pag. 88.
57 Gala Galaction, *op. cit.*, pag. 65.
58 Pr. Prof. Ene Branişte, *op. cit.*, pag. 91.

minunilor, prin rugăciunile preoţilor, pâinea şi vinul se prefac în adevăratul Trup şi Sânge al Domnului.[59] În acest moment are loc actul propriu-zis de jertfă. Cu toate că jertfa adusă în cadrul Liturghiei este o jertfă adevărată, totuşi ea nu este deosebită de cea de pe cruce ci este identică cu aceea. Jertfa liturgică constă nu într-o nouă junghiere a lui Hristos, în momentul sfinţirii ci prefacerea elementelor — pâinea şi vinul — în Hristos care a fost jertfit odată.[60]

„Astfel — zice Sfântul Ioan Gură de Aur — Paştele cel adevărat s-a junghiat pentru noi şi această junghiere s-a făcut pe cruce, crucea altarul extraordinar — nou altar — pentru că însăşi jertfa era nouă şi neobişnuită până atunci. La această jertfă Iisus Hristos se arată totodată şi preot sacrificator şi victimă în trupul său: preot după spirit, victimă după trup, oferită de preotul care aduce jertfa".[61]

Credinţa Sfântului Ioan este în conformitate cu credinţa veche şi generală a Bisericii potrivit căreia, aducerea jertfei celei fără de sânge din cadrul Sf. Liturghii este făcută atât pentru cei vii cât şi pentru cei morţi. Această credinţă este concretizată prin practica pomenirii viilor şi morţilor la liturghia creştină.

UNIREA TUTUROR CREŞTINILOR PRIN SFÂNTA EUHARISTIE

Dumnezeiasca Euharistie se săvârşeşte în adunarea credincioşilor, în prezenţa întregii comunităţi şi în cadrul liturgic. Astfel Sfântul Ioan Gură de Aur se străduieşte din răsputeri să prezinte realizarea practică a legăturii permanente dintre credincios şi Biserică, pe cale liturgică. În sprijinul acestei străduinţe, el aduce exemplul modului de viaţă al primelor comunităţi creştine. Acestea îşi duceau viaţa strict după învăţătura Sfinţilor Apostoli, frăţeşte, în comuniune de cuget, în adunări euharistice zilnice sau, cum se spunea atunci, în frângerea pâinii şi rugăciune. Se ducea, într-un cuvânt, o permanentă viaţă bisericească şi liturgică, centrată pe faptul euharistic.[62]

Ideea de Biserică şi de Liturghie, de altfel au unul şi acelaşi conţinut. Ele nu pot fi deci cu nimic separate, iar faptul euharistic, săvârşit în cadrul lor, cimentează desăvârşit această inseparabilitate de esenţa dintre ele. Ideea de comuniune în Hristos este eminamente bisericească şi liturgică. Această idee comunitar eclesiologică este redată deplin în realitatea euharistică, în ideea de Trup tainic a lui Hristos. Pâinea şi vinul simboale ale ideii de comuniune, imaginile cele mai potrivite ale ideii de unitate în pluralitate, devin realităţi supreme ale acestei idei, în faptul euharistic lucru pentru care, cu o adâncă putere de intuire, între multiplele noţiuni date Euharistiei, Sfântul Ioan Gură de Aur o numeşte „Taina însăşi a Bisericii lui Hristos".[63] Se discuta tot mai mult despre

---

59 *Omilia despre cruce şi tâlhar*, apud. Pr. C. Patrichi, *Cuvântări panegirice*, Bucureşti, 1913, pag. 160.
60 *Omilia 24 la II Cor.*, trad. de Th. Athanasiu, *op. cit.*, pag. 322.
61 *Omilia a II-a asupra trădării lui Iuda*, apud. Pr. C. Patrichi, *op. cit.*, pag. 147.
62 *Omilia 27 la I Cor*, idem, pag. 371.
63 Pr. Gheorghe Tilea, *op. cit.*, pag. 642

unirea creștinilor și prin Sfânta Taină a Euharistiei. De o unire mai strânsă a creștinilor, de o comunicare a dragostei mai mare niciunde nu se poate vorbi mai bine decât în fața Sfintei Euharistii. Dragostea creștină porunca cea mai mare dată de Mântuitorul, căreia Sfântul Apostol Pavel i-a înălțat unul din cele mai frumoase imne (I Cor. XIII) este unicul mijloc de a uni pe creștini. Ce este Sfânta Euharistie altceva decât rodul dragostei dumnezeiești pe care a revărsat-o din belșug asupra creștinilor. Prin împărtășirea cu dumnezeiescul Trup și Sânge creștinii se unesc cu Însuși izvorul harului adică cu Mântuitorul Hristos și ei unul cu altul prin legătura iubirii devenind astfel trupul mistic al lui Hristos. Sfântul Ioan Gură de Aur a reliefat acest lucru mai totdeauna când vorbea despre sfânta și dumnezeiasca Euharistie. După Sfântul Ioan pâinea din proaducere este Trupul lui Hristos care a fost dat tuturor spre mâncare și astfel uniți cu Dânsul să poată rămâne în nemuritoarea și veșnica viață. Deci se întreba Sfântul Ioan Gură de Aur: „ce devin cei ce se împărtășesc din ea? Trupul lui Hristos și nu mai multe trupuri, ci un trup".[64] Unirea creștinilor prin Sfânta Euharistie se vede și din faptul că după învățătura Sfântului Ioan, în Biserica creștină nu există nici o deosebire. Nu este diferență între creștini, bogatul și săracul sunt egali când participă la această Sfântă Taină. Sfânta Euharistie face să se unească sufletele creștinilor printr-o sfântă îmbrățișare, făcându-i pe toți un singur trup al cărui cap este însuși Hristos Mântuitorul. Unirea aceasta este bazată pe pace și pe dragostea curată „care întrece orice sentiment, orice expresie".[65] Credincioșii cu toții sunt chemați în unirea dragostei ca să primească pe Sfântul Duh prin împărtășirea cu Iisus euharistic. Dumnezeiasca Euharistie este modul cel mai minunat de a aduna și înfrăți pe toți la un loc fără deosebire. Este unicul și cel mai sfânt mijloc pentru o adevărată unire duhovnicească. Aici în fața lui Hristos euharistic se unește cerul cu pământul, Creatorul cu creatura, Cel Atotsfânt se coboară la cel păcătos ca să ridice pe acesta la sfințenie, la îndumnezeire. Deosebirea de rang, vârstă și stare dispare. Toți au fost chemați la această Sfântă Cină. „Dacă tu te aduni împreună cu alții pentru mulțumire, apoi nimic nevrednic de mulțumire să nu faci nici să necinstești pe fratele tău, nici să treci cu vederea pe sărac, nici să te îmbeți, nici să batjocorești Biserica. Apropie-te dară mulțumindu-i pentru câte ai primit de la Dânsul. Deci, răsplătește-i și tu și nu te ascunde de fratele tău, nu te dezbina de El. Căci și Hristos la toți deopotrivă le-a dat zicând: „Luați mâncați" dându-și Trupul la toți deopotrivă".[66]

Sfânta Euharistie ca mijloc de unire a creștinilor după învățătura Sfântului Ioan Gură de Aur, se observă în modul cel mai vizibil în cadrul cultului divin. Săvârșindu-se în adunarea creștinilor, în prezența comunității întregi, Sfânta Euharistie nu poate fi lipsită de acest mare rol. Tocmai de aceea Sfântul Ioan Gură de Aur se străduiește cu toate puterile lui, cu timp și fără timp, pentru a vedea realizată în mod practic unirea permanentă dintre credincioși pe cale liturgică. Pentru ca să fie mai

---

64 *Ibidem*, pag. 642.
65 *ibidem*, pag. 642, *Omilia 46 la Ioan.*
66 *ibidem*, pag. 643.

bine înţeles, mai mult ascultat, Sfântul Ioan aduce ca exemplu viaţa curată a primilor creştini care-şi duceau viaţa potrivit învăţăturii Domnului şi Sfinţilor Apostoli. Ei erau într-o comuniune frăţească şi de cuget ducând în permanenţă o viaţă cu adevărat bisericească şi liturgică având în centrul ei Sfânta Euharistie şi rugăciunea neîncetată. Ideea de comuniune, de unire este cea care defineşte în primul rând Biserica lui Hristos.[67] Ideea de unitate bisericească este redată deplin în realitatea euharistică, în ideea de trup tainic al lui Hristos.[68] Elementele Sfintei Euharistii, pâinea şi vinul, simboale ale unirii sunt cele mai adevărate imagini ale ideii de unitate în pluralitate. Ele devin realitatea supremă a ideii de unire numai în faptul Sfintei Euharistii.

Această idee de pâine unică pe care o scoate în relief Sfântul Ioan Gură de Aur în realitatea faptului euharistic ne înfăţişează cea mai izbutită imagine a Bisericii sub aspectul ei de unitate, de adunare, de comuniune. Biserica creştină este adunarea credincioşilor. Cultul oficial, cultul central al Bisericii, Sfânta Liturghie se oficiază în cadrul comunităţii. Întrucât în cadrul Liturghiei se săvârşeşte înfricoşata şi Sfânta Euharistie, Liturghia a devenit esenţa cultului creştin. Ideea de Liturghie şi de Biserică nu este ceva separat ci este un tot unitar. Dat fiind faptul că dumnezeiasca Euharistie se săvârşeşte bisericesc liturgic, se cere participarea la cultul divin a întregii comunităţi.[69] Sf. Ioan învaţă că ori de câte ori stă întins pe Sfânta Masă Hristos, trebuie să fie prezenţi toţi cei legaţi bisericeşte de El.[70] Acest lucru a lipsit însă, în mare măsură pe vremea Sfântului Ioan Gură de Aur şi lipseşte în mare măsură şi azi.[71] Nu se poate explica altfel truda lui plină de zel apostolic de a reforma în sec. IV viaţa creştină şi de a restaura unirea tuturor credincioşilor în jurul sfintei jertfe euharistice. În timpul Sfântului Ioan Gură de Aur se ajunsese până acolo, încât, în biserici, bărbaţii erau despărţiţi de femei printr-un perete de lemn. Şi această despărţire era din cauza uşurătăţii moravurilor şi slăbiciunii evlaviei.[72] Ba mai mult în biserici, mai ales de sărbători mari se face mare zgomot şi neorânduială. Chiar în momentele cele mai importante, cele mai înălţătoare ale cultului, se râdea, se vorbea, se umbla fără nici un rost. Era o mare deosebire între atmosfera cultică a Bisericii primare când credincioşii uniţi în cuget şi evlavie în faţa Sfintei Euharistii se socoteau a nu mai trăi pe pământ aşa erau de reculeşi, acum lucrurile au luat o formă aşa de mult schimbată încât se credea că, în biserică, credincioşii nu aveau nici o preocupare spirituală, inima şi gândurile fiindu-le în afară, zgomotul şi neorânduiala nu trebuie să se petreacă în încordarea minţii şi în desăvârşita linişte aşa cum trebuie să se petreacă întotdeauna în sacra şi venerabila adunare creştină.[73]

---

67 *ibidem*, pag. 643.
68 *ibidem*, pag. 643.
69 *ibidem*, pag. 644, *Omilia 24 la Matei*.
70 *ibidem*, pag. 644, *Omilia 32, 4 la Matei*.
71 *ibidem*, pag. 644.
72 *ibidem*, pag. 646.
73 Pr. Prof. I. Gheorghe Coman, *Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur* în „*Studii Teologice*" nr. 7—8/1955, pag. 406.

Pentru ca Sfânta Euharistie să devină într-adevăr mijlocul de unire a credincioşilor, participarea la cult este necesară. Credincioşii au datoria să ia parte activă la cult de la început, nu cum vin alţii, după sfinţirea darurilor şi unii tocmai la sfârşit. Unii comiteau o împietate cultică, aceea de a părăsi Sfânta Liturghie înainte de finalul ei.[74] Pentru acest fapt Sfântul Ioan Gură de Aur se ridica cu indignare şi îi mustra pe aceştia. Credincioşii sunt datori să păstreze comuniunea în cadrul cultului şi să fie recunoscători celui ce le-a dat Trupul Său spre hrană să-i mulţumească cu recunoştinţă, să nu rupă comuniunea păcii cu ceilalţi, cum a făcut Iuda care a rupt comuniunea cu Învăţătorul şi cu Apostolii. Comuniunea în Duh a tuturor creştinilor în faţa Sfântului Altar este o chestiune scumpă Bisericii şi actuală azi mai mult ca oricând. In concepţia Sfântului Ioan Gură de Aur despre Sfânta Euharistie, ideea de unitate a tuturor credincioşilor e susţinută mereu atribuind o mare importanţă acestui proces de comuniune, de legătură a mădularelor Trupului tainic al Domnului prin dumnezeiasca Euharistie. Prefacerea pâinii şi a vinului în Trupul şi Sângele Mântuitorului aduce prefacerea, adică reînnoirea sufletească completă a celor ce se împărtăşesc cu acest Trup şi cu acest Sânge, reînnoire, însoţită de unirea tuturor într-un singur trup. Gustarea din Trupul şi Sângele Domnului operează o adâncă şi organică unitate a credincioşilor cu Hristos între ei.[75]

Prin primirea Sfintei Euharistii credincioşii alcătuiesc un singur trup nu mai multe. După cum pâinea fiind compusă din mai multe boabe de grâu, este unită într-un întreg, fără să se vadă undeva boabele de grâu, deşi de altfel sunt în fiinţă, astfel şi noi ne unim unii cu alţii şi cu Hristos.

Un alt text comentat de Sfântul Ioan Gură de Aur în care se reliefează concepţia lui despre comuniunea euharistică este următorul: „Suntem un trup şi mădulare ale Trupului Lui şi din oasele lui" (Efes. V, 30). Sfântul Ioan spune: „Ca să fim acest Trup nu numai prin dragoste dar chiar aevea să ne unim cu acel trup, lucrul acesta se petrece prin mâncarea pe care El a dat-o vrând să ne arate dragostea pe care o are faţă de noi, pentru aceasta El S-a unit cu noi şi şi-a amestecat Trupul Său cu noi, ca să fim una ca un trup unit ca capul".[76]

Ceea ce face posibilă realitatea unirii euharistice este desigur realitatea euharistică. Mântuitorul Iisus Hristos prin întruparea Sa luând trupul nostru ne-a transformat şi pe noi în Trupul Lui, al cărui Cap este. El a unit în chip desăvârşit cerul cu pământul, adică divinul cu umanul. În concepţia Sfântului Ioan Gură de Aur, în comuniunea euharistică găsim două sensuri: un sens extern şi unul intern. După C. Stoker unul din cercetătorii acestui domeniu, partea externă a comuniunii euharistice consta din împărtăşirea cu Trupul şi Sângele Domnului şi din caritatea şi viaţa creştină ca semn văzut al realităţii metafizice a acestei comuniuni. Unirea sacramentală trebuie să corespundă unei vieţi morale. Partea in-

---

74 *Omilia 24 la I Cor.*, trad. de Th. Athanasiu, *op. cit.*, pag. 323.
75 Pr. Prof. I. Gh. Coman, *Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în *„Studii Teologice"* nr. 9—10/1957, pag. 609.
76 *idem*, pag. 609.

ternă începe cu Botezul, creşte şi se întăreşte prin Euharistie şi ajunge la unirea real mistică desăvârşită a credincioşilor cu Hristos şi între ei. Această unire mistică sau comuniune euharistică în Hristos şi prin Hristos se vădeşte prin viaţa creştină. Trebuie o corespondenţă la posibilitatea maximă între comuniunea harică şi viaţa morală a creştinului. Apartenenţa la Trupul lui Hristos se exprimă prin stilul creştin al vieţii. De aici eforturile continue ale Sfântului Ioan Gură de Aur pentru îmbunătăţirea vieţii creştine. Comuniunea euharistică creează unitatea şi universalitatea Bisericii, două însuşiri de continuă actualitate ale acestui aşezământ dumnezeiesc în lume.[77]

Realitatea unirii euharistice în concepţia Sfântului Ioan Gură de Aur este exprimată ca una din cele mai mari şi mai cuprinzătoare realităţi ale vieţii teandrice în Biserica lui Hristos. Comuniunea euharistică este şi astăzi actuală şi necesară poate mai mult chiar ca în timpul Sfântului Ioan Gură de Aur. Creştinii pierzând simţul unităţii lor au devenit indiferenţi faţă de Sfânta Euharistie sau dacă totuşi se mai hrănesc cu ea acest lucru îl fac foarte rar şi nu întotdeauna împreună unii cu alţii. Creştinii au uitat cuvintele pe care Mântuitorul lumii le-a înălţat cu căldură la Tatăl: „... ca toţi să fie una". (Iu. XVII, 21). Aici este unirea, aici este frăţia, aici este smerenia şi zdrobirea inimii, aici este egalitatea, toate legate cu firul de aur al dragostei creştine. Biserica şi azi ca întotdeauna îşi chema fiii să se adune toţi într-un cuget în jurul Sfântului Potir să ia şi să vadă „că bun este Domnul". El sta smerit acolo, pe Sfântul Altar în stare de jertfă, aşteptând pe adoratorii Lui să vină şi să guste din El. Glasul Lui blând despică şi azi văzduhul spunând creştinilor: uniţi-vă creştini în jurul Meu, lepădaţi vrăjmăşia, mândria şi ura, uniţi-vă că sunteţi fraţi. Prin stăruinţa asupra unităţii euharistice şi asupra sensului acestei unităţi: dragostea şi înţelegerea între creştini Sfântul Ioan Gură de Aur menţine sau împinge mereu în actualitate o idee scumpă Bisericii şi oamenilor de pretutindeni.[78]

SFÂNTA EUHARISTIE SFINŢITOARE A CREŞTINILOR

Ţinta ultimă spre care tinde orice creştin adevărat este sfinţenia. „Fiţi sfinţi" ne porunceşte Sfânta Scriptură la I Petru I, 15. Sunt mai multe feluri şi mijloace pe care Biserica le-a pus la dispoziţia fiilor ei duhovniceşti pentru a atinge sfinţenia dar adevărata şi desăvârşita sfinţenie a credincioşilor se realizează prin împărtăşirea cu Sfânta Euharistie. Împărtăşirea cu vrednicie din Hristos euharistic reprezintă cea mai înaltă culme a desăvârşirii şi a spiritualităţii creştine. Sfânta Euharistie se obţine în realitate prin unirea spirituală cu Însuşi Izvorul harului, adică cu Dumnezeu.

Sfântul Ioan Gură de Aur învaţă acest lucru cu multă credinţă şi cu deplină convingere. Dar ca sfinţirea să-şi atingă scopul său trebuie ca Sfânta Euharistie să fie luată cu mare vrednicie adică numai de aceia

---

77 *idem*, pag. 611.
78 *idem*, pag. 612.

care sunt în stare perfectă de curăţie morală. Sfânta Euharistie sfinţeşte pe credincioşi pentru că ea este adevărata hrană şi băutură care ne dă viaţa veşnică potrivit Cuvântului Domnului (Ioan VI). Taina Sfintei Euharistii întăreşte şi perfecţionează aici pe pământ încorporarea credincioşilor în Hristos, ea fiind ţelul final al vieţii în Hristos. Hristos euharistic ne preface în substanţa Sa, ne asimilează, ne transformă în El Însuşi.[79]

Sfânta Euharistie ne ajută în fiecare pas al vieţii pământeşti, ne întăreşte bunele simţăminte şi în chip nevăzut ne binecuvintează calea mântuirii. Ea este izvorul legăturii creştinilor cu Domnul Hristos, este izvorul unirii noastre, al dragostei şi înţelegerii dintre noi. Creştinul după cum mărturiseşte Sfântul Ioan se împărtăşeşte cu dumnezeiasca Euharistie spre sfinţire, spre luminare, spre tămăduirea sufletului şi a trupului, spre curăţenia gândurilor, a cugetelor şi deprinderilor celor rele, spre paza de toată lucrarea diavolească, spre omorârea patimilor, spre dobândirea împărăţiei cerurilor.[80]

Pentru cel ce ia cu vrednicie, dumnezeiasca Euharistie este paza împotriva fărădelegilor care ne ispitesc şi a dezmierdărilor pierzătoare şi de suflet şi de trup care ne amăgesc din toate părţile. Inima noastră se înfrăgezeşte, mintea şi gândul se înviorează, fiinţa noastră cea slabă se întăreşte. Precum sucul dintr-un pom dă unui fruct dulceaţă, aromă şi gust plăcut devenind însăşi esenţa şi miezul acelui copac pe care creşte şi se coace acest fruct tot aşa şi Sfânta Euharistie în care se mişcă şi pâlpăie energiile atotbiruitoarei iubiri a Sfintei Treimi, nu este altceva decât acel miez prin care creşte şi se coace mântuirea lumii, adică se înfăptuieşte acea viaţă veşnică, acea fericire şi acea frumuseţe care nu pot fi închipuite nici exprimate de limba şi mintea omenească.[81] Cu un spirit de rară convingere, Sfântul Ioan Gură de Aur arăta puterea sfinţitoare şi renăscătoare a Sfintei Euharistii. Această masă — zice el — este puterea noastră, este legătura cugetului, motiv de încurajare, nădejde, mântuirea, lumina şi viaţa noastră. Împreună cu această jertfă, ducându-ne acolo vom călca pragurile acelea sfinte în cea mai mare curăţenie şi îndrăzneală, fiind îngrădiţi din toate părţile ca şi cu nişte arme aurite. Chiar aici aceste taine au puterea de a preface pământul în cer.[82]

Prin Sfânta Euharistie sufletele credincioşilor se împodobesc cu virtuţile Evangheliei. Viaţa curată a creştinilor din primele veacuri a uimit lumea. Această trăire în Domnul Hristos se împlinea prin Sfânta Euharistie pe care o consumau des şi cu multă evlavie. Ei erau adânc convinşi

---

79 Pr. Prof. Ghe. Coman, *Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur,* în *„Studii Teologice"*, nr. 7—8/1955, pag. 406.

80 *idem* ,pag. 406.

81 Pr. Prof. Ene Branişte, *Rolul Botezului şi Mirungerii după Nicolae Cabasila,* în *„Glasul Bisericii"*, nr. 9—10/1957, pag. 555.

82 *Rugăciunile 2, 8, 10 ale Sfântului Ioan Gură de Aur înainte de Împărtăşanie,* în *Liturghier,* Bucureşti, 1956, pag. 304, 310, 311.

că dumnezeiasca Euharistie este leac mântuitor al rănilor sufleteşti, este bogăţie neîmpuţinată pricinuitoare a împărăţiei cerurilor.[83]

Sfântul Ioan Gură de Aur îndemnând pe credincioşi să se apropie de Sfânta Euharistie arată scopul pentru care trebuie să vină: „Când primim jertfa cea fără de prihană şi sfântă să o sărutăm, cu ochii să o îmbrăţişăm, să ne înflăcărăm mintea ca să nu venim la biserică spre judecată şi spre osândă, ci spre curăţirea sufletului, spre sfinţire, spre împăcare cu Dumnezeu, spre pace nezdruncinată ca să ne sfinţim pe noi înşine şi să întărim şi pe aproapele.[84]

Creştinul adevărat, creştinul cu o adevărată convingere despre realitatea Sfintei Euharistii chiar şi în cele mai cumplite clipe ale vieţii aspiră după Hristos, fiind sigur că nici o patimă, nici o nelegiuire, nu-l va despărţi de bunul Său stăpân. Prin împărtăşirea cu Hristos care este sfinţenia însăşi. Unindu-se cu însuşi Izvorul harului, creştinul este schimbat prin Sfânta Euharistie, este desăvârşit în întreaga lui fiinţă, fiind făcut „după asemănarea lui Hristos adică „părtaş dumnezeieştii firi" (II Petru I, 4).[85]

Creştinul, prin Sfânta Euharistie, este regenerat, născut din nou, creşte şi se dezvoltă ajungând la statura bărbatului desăvârşit. Din experienţa vieţii sale trăite cu adevărat în sfinţenie, Sfântul Ioan Gură de Aur învăţa şi îndemna pe toţi să se închine şi să adore în curăţie minunea de pe Sfântul Altar, îi chema cu glas părintesc să vină la Pâinea vieţii cea veşnică şi la izvorul sfinţeniei.

CONCLUZII

Abordând problema cea mai de seamă, cea mai înaltă a Bisericii creştine, problema dumnezeieştii Euharistii, Sfântul Ioan Gură de Aur, aduce Bisericii şi spiritualităţii cel mai puternic reviriment al ei. Şi această problemă este cea mai importantă fiindcă este cea mai sfântă, cea mai scumpă realitate lăsată Bisericii de Domnul pe pământ, încorporarea tainică a lui Hristos, întemeietorul Bisericii. Sfântul Ioan Gură de Aur a fost adânc convins şi a învăţat că Biserica privind la minunea de pe Sfântul Altar nu vede nici simbol, nici metafora, nici podoaba retorică. Ea crede şi învaţă pe toată lumea că Trupul răstignit pe Golgota, Sângele vărsat acolo au rămas şi sunt de-a pururi în Sfântul Altar, în Sfânta Euharistie, adică Iisus Hristos, jertfa cea fără de prihană cu toată realitatea Sa dumnezeiască.

Conştiinţa euharistică pe care o trezeşte el cu atâta putere, cu atâta convingere în lumea creştină este un fapt echivalent cu chemarea acestei lumi la înălţimea vieţii divine. În toată spiritualitatea creştină niciodată

83 Pr. E. V. Grobjila, *Meditaţiuni asupra esenţei Sfintei Scripturi*, în *„Mitropolia Moldovei şi Sucevei"* nr. 1—2/21950, pag. 22.

84 *Omilia 24 la I Cor.*, trad. de Th. Athanasiu, *op. cit.*, pag. 330.

85 Sfântul Ioan Hrisostom, *Cuvântări la praznice împărăteşti, Cuvânt la Naşterea Domnului*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, *op. cit.*, pag. 21.

şi nicăieri omul nu este chemat şi ridicat la o conştiinţă mai înaltă, mai desăvârşită ca în faţa dumnezeieştii Euharistii.[86]

Aici sunt chemaţi creştinii la pace, la înfrăţire, la iubire, aici dispar toate deosebirile, aici şi numai aici trebuie să fie armonia deplină. De aici, din faţa Sfântului Jertfelnic, critica realistă, directă, severă şi usturătoare a răsunat şi va răsuna peste veacuri împotriva decăderii morale, împotriva nedreptăţii, a vrăjmăşiei şi a tuturor patimilor care-l descalifică pe om şi mai ales pe creştini.[87] Biserica lui Hristos, în sfârşit, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, este o Biserică vie şi puternică în măsura în care se hrăneşte cu Trupul şi cu Sângele lui Hristos. Fără înălţimile moral-spirituale ale acestei conştiinţe, fără o legătură tainică cu Hristos nu este cu putinţă o Biserică şi o viaţă creştină propriu-zisă. Fără această comuniune dintre Hristos şi credincioşi pe calea dumnezeieştii Euharistii, nu poate fi vorba de o Biserică vie. Născută din Trupul şi Sângele Domnului, ea nu poate fi vie în afara Trupului şi Sângelui Său. Neputând să fie vie în afara dumnezeieştii Euharistii, Biserica lui Hristos trebuie să se alimenteze continuu din Taina ei însăşi, din dumnezeiasca Euharistie.

Se poate afirma cu certitudine că Sfânta Euharistie are în Sfântul Ioan Gură de Aur unul din cei mai mari şi mai neobosiţi mărturisitori şi apologeţi.[88]

Drd. Marius Telea

---

86 Pr. Gheorghe Tilea, *op. cit.*, pag. 647—648.

87 *idem*, pag. 648.

88 Pr. Prof. I. Ghe. Coman, *Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în *„Studii Teologice*, nr. 7—8/1955, p. 422.



Î. P. S. MITROPOLIT IOANNIS ZIZIOULAS AL PERGAMULUI ESHATOLOGIE ŞI ISTORIE SAU ORIENT ŞI OCCIDENT

I

Cunoscutul profesor grec de teologie ortodoxă, din 1986 şi mitropolit titular de Pergam în cadrul Patriarhiei Ecumenice, *Ioannis Zizioulas* — unul din cei mai importanţi şi cunoscuţi teologi şi ecumenişti ortodocşi actuali. Dovadă incontestabilă a cunoaşterii şi aprecierii de care se bucură activitatea şi opera sa o constituie faptul că în 1990 a primit titlul de „doctor honoris causa" al Institutului catolic din Paris iar în 1992 a fost ales membru al Academiei elene din Atena.

Născut în 1931 în Grecia, la Kozani, Ioannis Zizioulas şi-a început studiile universitare de teologie la Tesalonic în 1950 continuându-le între 1952—1954 la Atena. În anul academic 1954—1955 s-a aflat la Institutul ecumenic de la Bossey (Geneva) luând pentru prima dată contact direct şi familiarizându-se cu problemele mişcării ecumenice a cărei figură marcantă avea să devină mai târziu. Între 1955—1957 îşi completează formaţia academică la Harvard (SUA): urmează aici cursurile lui Paul Tillich şi întreprinde cercetări asupra hristologiei Sf. Maxim Mărturisitorul sub conducerea reputatului păr. prof. Gheorghi Florovsky (1893—1979). După doi ani de întrerupere datorită serviciului militar îndeplinit în Grecia, revine la Harvard pentru alţi trei ani de studii în care frecventează şi cunoscutul Institut american de studii bizantine de la Dumbarton Oaks de lângă Washington. Acum elaborează, sub direcţia prof. G. A. Willams, şi esenţialul studiului său despre *Unitatea Bisericii în Sfânta Euharistie şi în episcop* — studiu care anticipează dezvoltările sale teologice de mai târziu pe linia unei noi interpretări euharistice a eclezioiogiei. Publicat în 1965 la Atena, el a fost prezentat în 1966 ca teză de doctorat la facultatea de teologie din Atena sub îndrumarea prof. Gerassimos Konidaris. În anii formării sale americane, Ioannis Zizoulas ţine şi câteva cursuri de istorie a Bisericii primelor trei secole şi, respectiv, de drept canonic al Bisericii primare la Institutele de teologie ortodoxă americane „Holy Cross" din Boston şi, respectiv, „St. Vladimir" din New York. Aici îi întâlneşte pe părinţii profesori John Meyendorff (1926—1992) şi Alexander Schmemann (1921—1983),

amândoi formați la Institutul de teologie ortodoxă „Saint Serge" din Paris și discipoli ai păr. Nikolai Afanasiev, inițiatorul eclezíologiei euharistice. Astfel, tânărul cercetător și-a orientat investigațiile de predilecție spre ecleziologia primelor trei secole creștine pe baza interpretării teologice a documentelor liturgice și canonice existente din acea perioadă, lărgind însă necontenit sfera implicațiilor lor dogmatice ca și filosofice.

O astfel de specializare i-a adus, la întoarcerea în Europa, o audiență excepțională în mediile ecumenice. Încă pe când era asistent la facultatea de teologie din Atena între 1965—1968, devine deja membru al celor două grupuri de lucru ale Comisiei pentru „Credință și Constituție" a Consiliului Ecumenic al Bisericilor care cercetau evoluția structurilor conciliare în Biserică și, respectiv, natura și semnificația Euharistiei. Originalitatea și calitatea excepțională a lucrărilor sale sunt repede remarcate astfel că dr. Lukas Vischer îl cheamă la Geneva între membrii permanenți ai Comisiei „Credință și Constituție" pentru o perioadă de trei ani (1968—1971), perioadă care a coincis cu inițierea unor studii pentru care tânărul profesor era deosebit de bine pregătit și care se refereau printre altele la: Taina Preoției, relația dintre catolicitatea și apostalicitatea Bisericii, natura Euharistiei, recepția Sinodului de la Chalcedon ș.a.

După plecarea sa de la Geneva, este chemat ca profesor în Scoția unde va preda până în 1986 la Universitățile din Edingburgh și, respectiv, Glasgow. În 1986, dată la care devine mitropolit de Pergam, este ales profesor de Universitatea din Tesalonic, funcție pe care o împarte cu un profesorat și la King's College din Londra.

În tot acest interval, prof. Zizioulas și-a continuat și cariera în Consiliul Ecumenic al Bisericilor: din 1975 este delegat al Patriarhiei Ecumenice în Comitetul central în care calitate a participat la Adunările generale de la Nairobi (1979) și Vancouver (1983), ca și în Comisia „Credință și Constituție" unde colaborează activ din 1974 la redactarea documentului de convergență ecumenică *„Botez, Euharistie, Ministeriu"*, pe care-l va recomanda sesiunii în plen a Comisiei de la Lima (1982).

Prof. Zizioulas este angajat activ și în dialogurile bilaterale, prezidând actualmente din partea ortodoxă, Comisia internațională de dialog între Biserica Ortodoxă și Biserica Anglicană, și făcând parte, încă de la înființarea ei în 1979, din Comisia internațională de dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica romano-catolică; totodată, el este consilier al Comitetului Patriarhiei ecumenice pentru pregătirea Sfântului și Marelui Sinod Panortodox. În semn de recunoaștere și autentificare a activității sale, în 1986 prof. Zizioulas a fost ales și hirotonit mitropolit al Marii Biserici a Constantinopolului ca mitropolit titular de Pergam (pe un scaun fictiv — practică pe care, ironia soartei, a condamnat-o adeseori ca incompatibilă cu ecleziologia ortodoxă autentică).

Opera sa este alcătuită, pe lângă teza de doctorat deja menționată, din peste 70 de studii și articole publicate toate în limbi și re-

viste de circulaţie larg internaţională. Câteva din cele mai importante, cum sunt: *De la personaj la persoană. Noţiunea de persoană şi „ipostas" eclezial (1976); Adevăr şi comuniune. Fundamentele patristice şi implicaţiile existenţiale ale eclezilogiei euharistice (1977); Comunitatea euharistică şi catolicitatea Bisericii* (1969); *Comunitate şi succesiune apostolică în conştiinţa teologică a Bisericilor ortodoxe* (1974); *Hirotonie şi comuniune (1971), şi Biserica locală într-o perspectivă euharistică* (1979). Însoţite de o importantă *Introducere*, ele au fost publicate sub titlul *L'être ecclésial* în colecţia „Perspective orthodoxe" nr. 3, la editura Labor et Fides din Geneva în 1981, 294 p. Această culegere a fost tradusă şi în engleză sub titlul *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* în editura St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1985, 269 p, versiune în care au fost incluse şi importantele studii: *Hristos, Duhul şi Biserica* (1981) şi o versiune mult lărgită din 1973 a studiului *Hirotonie şi Comuniune.*

Fără să putem intra într-o prezentare nici măcar succintă a conţinutului extrem de dens şi profund al acestor studii excepţionale menţionăm aici doar observaţia cunoscutului eclezio'og cato'ic, păr. Yves Congar. Într-o recenzie a lor, acesta sublinia faptul că gândirea teologică a prof. Zizioulas „este una din cele mai profunde şi mai originale ale epocii noastre: originalitate şi profunzime care vin dintr-o lectură penetrantă şi coerentă a Tradiţiei Părinţilor greci asupra acestei realităţi vii care este Biserică". În fundamentarea ei pe modul de existenţă treimic al lui Dumnezeu şi în expresia ei euharistică — ambele corect, adică ortodox, înţelese —, Biserica depăşeşte şi integrează, în viziunea lui Zizioulas, dihotomiile încă adesea prea obişnuite în discursurile teologice actuale între aspectul ei hristologic şi pnevmatologic, între dimensiunile ei locală şi universală, istorică şi eshatologică, instituţională şi harismatică. Euharistia e imaginea matricială a eclezilogiei, synaxă care prefigurează unitatea eshatologică a poporului lui Dumnezeu şi a cărei structură este structura esenţială a Bisericii însăşi.

Această interpretare deschide o nouă perspectivă de abordare atât a teologiei episcopatului şi ministeriului bisericesc pornind de la poziţia întâi-stătătorului Euharistiei care ţine locul Celui prin care mulţimea devine un Trup, cât şi a teologiei sacramentale în legătura lor nedisociabilă de misterul comuniunii ecleziale — interpretări capabile să facă din nou accesibile aceste realităţi ecleziologice unei teologii protestante eliberate în ecumenism de crispările confesionale tradiţionale, şi să deblocheze astfel principalul obstacol în calea refacerii unităţii creştine în credinţă şi adevăr.

Această viziune permite, de asemenea, rezolvarea tensiunilor între Bisericile locale şi Biserica universală care au dus la schisma dintre Catolicism şi Ortodoxie, propunând o viziune nouă treimic-euharistică, nu juridistă-administrativă, a catolicităţii Bisericii, care refuză să dea o prioritate absolută a unui aspect asupra celuilalt ci le

afirmă simultan şi reciproc: unitatea în diversitate şi diversitatea în unitate.

Aceeaşi viziune euharistică reuşită permite, apoi, o sinteză organic-echilibrată între istorie şi eshatologie, precum şi depăşirea şi interpretarea organică, prin completare şi corectare reciprocă, a exceselor polarizărilor şi unilateralităţilor opoziţiei viziunilor despre lume a creştinismului răsăritean, contemplativ-eshatologizant, şi cel occidental, activist şi istoric, imanentist. Este ceea ce prof. Ioannis Zizioulas arată în mod cu totul remarcabil în conferinţa prezentată la Simpozionul organizat de Consiliul Ecumenic în onoarea fostului său secretar general, Philip Potter, în octombrie 1984 şi publicată cu titlul „*Eschatologie und Geschichte*" în „Okumenische Rundschau" XXXV, 1986, nr. 4, p. 373—384, după care am făcut şi traducerea. Versiunea originală engleză a apărut sub titlul: *Action and Icon. Messianic Sacramentality and Sacramental Ethics* în volumul: *Wither Ecumenism? A Dialogue in the Transient Lounge of the Ecumenical Mouvement*, ed. by Th. Wieser, Geneva, WCC, 1986.

II

ESHATOLOGIE ŞI ISTORIE

Consider această temă importantă din următoarele motive:

Primul motiv este faptul că mulţi ortodocşi, mai cu seamă cei interesaţi în mişcarea ecumenică şi care participă activ la ea, au impresia că în Occident creştinii văd în Ortodoxie în cel mai bun caz o formă interesantă de creştinism, un fel de cultură exotică care merită să fie cunoscută mai îndeaproape pentru că este o îmbogăţire pentru creştinismul şi spiritualitatea occidentală, iar în cel mai rău caz o cauză permanentă de nelinişte în adunările generale sau sesiunile Comitetului Executiv ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, când ortodocşii ameninţă — dar ameninţă numai — să blocheze documentele cu grijă elaborate şi planificate în prealabil privitoare la chestiuni arzătoare de pe agenda mondială. La astfel de şedinţe sunt momente în care ai impresia că ar fi fost mult mai bine pentru mişcarea ecumenică dacă ortodocşii nu i-ar fi aparţinut niciodată. Mulţi cred că ortodocşii se află în mişcarea ecumenică numai pentru a-i da spoiala ecumenicităţii. Chiar şi celor care preţuiesc Ortodoxia şi îi sunt favorabili, le-ar fi greu să răspundă la întrebarea care este de fapt contribuţia pe care ar putea-o aduce Biserica Ortodoxă la Mişcarea ecumenică; şi am impresia că şi mulţi ortodocşi fac parte dintre cei ce n-ar putea da un răspuns la această întrebare.

Care este cauza? Unul din cele mai evidente motive este neîndoielnic faptul că ortodocşii înşişi nu şi-au împlinit aşa cum trebuie misiunea lor în mişcarea ecumenică. În loc de a da mărturie despre fiinţa dimensiunii ortodoxe şi semnificaţia ei existenţială, ei au fost stăpâniţi de un conservatorism negativ, ba chiar de un fel de fundamentalism dogmatic şi au luptat împotriva a tot ceea ce apărea ca

modernism şi gândire progresistă, ca de exemplu hirotonia femeilor ş. a. şi aceasta cu argumente împrumutate doar din tradiţia lor şi de aceea irelevante şi neconvingătoare pentru toţi cei ce stau în afara Bisericii Ortodoxe. De aceea în mare parte ortodocşii înşişi trebuie învinuiţi pentru faptul că Ortodoxia nu a fost în stare să contribuie mai mult la mişcarea ecumenică. Totuşi, aceasta nu este unica explicaţie. Există motive mai profunde pentru acest fenomen asupra cărora mă voi referi în continuare.

Al doilea motiv este concepţia larg răspândită şi adânc înrădăcinată în mişcarea ecumenică, că ecumenitatea sau — dacă preferaţi termenul tehnic teologic — catolicitatea este în esenţă o chestiune de geografie. Se crede că „oikoumena" ar fi suma diferitelor culturi, naţiuni şi popoare ale lumii locuite, lume subîmpărţită fiindcă aşa s-a nimerit în lumea „întâia", „a doua" şi „a treia". Mişcarea ecumenică este înţeleasă în esenţă ca o mişcare care adună împreună aceste trei lumi în încercarea de a promova unitatea lor în ce priveşte creştinismul şi Biserica. Această înţelegere geografică a „oikoumenei" a fost îmbogăţită şi completată — ai spune chiar şi corectată — de conştientizarea faptului că „oikoumena" constă şi din mulţimea de credinţe, convingeri şi religii care există şi acţionează într-o anumită măsură independent de mai sus menţionată diviziune geografică tripartită, şi pe care mişcarea ecumenică trebuie să le ia în serios şi pe ordinea ei de azi.

Totuşi, de ce se întâmplă toate acestea? Mai există încă un alt aspect al ecumenicităţii căruia i s-a acordat foarte puţină atenţie. „Oikoumena" înseamnă a aduna împreună şi diferitele spiritualităţi creştine, adică diferitele reprezentări asupra viitorului la care este chemată lumea de Dumnezeu în Hristos şi diferitele abordări ale lui Dumnezeu, ale omului ca bărbat şi femeie, ale lumii. Atunci în „oikoumenă" este vorba de a lua în considerare nu numai problemele actuale ale lumii în diferitele lor forme şi intensităţi, ci şi reprezentările şi modurile de abordare provenite din istorie sau tradiţie şi care alcătuiesc totalitatea etosului creştin. Cu alte cuvinte, pentru catolicitatea Bisericii nu este vorba numai de a aduna împreună pur şi simplu diferitele culturi şi naţiuni cu întreaga lor problematică actuală. Este vorba de dimensiunea Bisericii care adună împreună şi formele de existenţă istorice şi tradiţiile spre a le transcende în unitatea Trupului lui Hristos.

Toate acestea sunt recunoscute în mod normal de cei ce participă la Mişcarea ecumenică. Oricine este gata să vadă în această mişcare locul în care se întâlnesc diferite tradiţii şi spiritualităţi, şi dispus să respecte istoria trecută a celuilalt. Totuşi, numai foarte puţini sunt gata să recunoască acestor tradiţii istorice o semnificaţie decisivă pentru identitatea Bisericii astăzi. Cei mai mulţi din Mişcarea ecumenică înclină să vadă problemele existenţiale ale Bisericii astăzi fără nici o legătură cu tradiţia moştenită a Bisericii. Aceasta este, însă, în realitate o iluzie; căci nimeni dintre noi, din Mişcarea ecumenică, nici o singură Biserică nu gândeşte, decide şi acţionează

cu privire la problemele actuale fără a fi determinată de vreun fel oarecare de tradiție.

Întreaga istorie a Bisericii creștine — fie că suntem conștienți sau nu de aceasta — a fost, este și va fi și în continuare configurată de existența, convergența sau divergența a două mari tradiții. De la mișcarea slavofilă din Rusia ultimului secol ne-am obișnuit să numim aceste două tradiții, tradiția „răsăriteană" și cea „occidentală". Aceste concepte pot induce în eroare, căci la prima vedere ele par să fie concepte geografice. Adevărata lor semnificație este, însă, spirituală și teologică și, într-o oarecare măsură, însă numai limitată, culturală. Privite istoric, aceste două tradiții urcă până în secolul II după Hristos. În Italia, d.p., găsim un tip de creștinism care cu dreptate poate fi numit occidental sau, mai exact, latin și care se deosebește considerabil de corespondentul lui grecesc. Regretatul cardinal Jean Danielou a încercat, într-una din marile lui lucrări consacrată „originilor creștinismului occidental", să releve principalele caracteristici ale acestui tip de creștinism. Ele ar fi următoarele: o intensă preocupare morală; tendința de a se orienta spre chestiuni practice; un interes special față de istorie și o perspectivă juridică asupra mântuirii. Aceste caracteristici s-au întărit încă mai mult în epoca lui Augustin primind și o nuanțare teologică. În disputa pelagiană era vorba de o problemă care nu s-a pus niciodată la Părinții greci, și anume problema de a ști cât de mult contribuim noi la propria noastră mântuire, dacă contribuim cu ceva sau mai degrabă cu nimic. Această preocupare n-a încetat niciodată în creștinismul occidental; căci în istoria creștinismului occidental ea este punctul de plecare al întregii teologii. Sărbătoarea Nașterii Domnului, începutul istoric al creștinismului, a fost introdusă mai întâi în Occident și a ajuns în bisericile răsăritene, ca un dar al Occidentului, abia în secolul IV. Crucea ca loc al suferinței umane și jertfei lui Iisus a rămas până astăzi în creștinismul occidental punctul de contact dintre Dumnezeu și noi. Barth, Rahner și Moltmann își dezvoltă chiar și „theologia" lor trinitară pe baza a ceea ce în limbajul teologic se numește „oikonomia", adică lucrarea lui Dumnezeu în istorie. Și din acest motiv, teologi ca Barth și Rahner sunt siliți să introducă timpul și istoria în ființa lui Dumnezeu, în vreme ce Moltmann pune Patima și Crucea în centrul ontologiei divine.

Mai întâi, ași dori să clarific un fapt. Când spuneam că tradiția occidentală are un interes deosebit în istorie, iar cea răsăriteană, dimpotrivă, nu, aceasta nu înseamnă că istoria pentru ortodocși este cu totul irelevantă. De exemplu, episcopii greci au fost cei care în secolul trecut s-au pus în fruntea Mișcării de eliberare și pentru independența Greciei, cei ce au binecuvântat armele, și ocazional, le-au chiar și folosit. Tot atât de puțin se poate spune despre Occident că în istoria sa a fost cu totul lipsit de personalități și curente contemplative și mistice. Ceea ce vizează această generalizare are de a face cu punctul de plecare și ponderea deosebită pusă pe un aspect sau altul. Organizatorii acestui simpozion au formulat în mod exce-

lent problematica atunci când au formulat tema pentru discuția de azi astfel: aici icoană — acolo acțiune; sau: aici etică sacramentală — acolo spiritualitate sau sacramentalitate mesianică. Cea de-a doua parte a temei o explică pe prima. Ambele tradiții știu de etică, ambele știu de sacrament. Cu toate acestea, una întrebuințează sacramentul pentru a determina mai îndeaproape etica, în vreme ce cealaltă întrebuințează etica ca să determine mai îndeaproape sacramentul. Deosebirea în ce privește spiritualitatea și etosul e considerabilă. Permiteți-mi să încerc să o analizez.

Despre misterul lui Hristos și mai cu seamă despre tema lui centrală, Împărăția lui Dumnezeu, se poate vorbi în două moduri diferite. Într-o meditație biblică, Philip Potter evoca succint orașul Babel care-și clădește turnul până la cer și Ierusalimul cel nou, orașul care pogoară de sus. El a arătat opoziția acută între cele două cetăți și a atras atenția că cetatea eshatologică despre care e vorba în Apocalipsă este o trimitere la Întrupare. În teologia tipic ioaneică Venirea Logosului este, în fapt, o vizită de sus care constă în faptul de a înălța sanctuarul (tabernacolul) lui Dumnezeu în istorie, ca noi să putem vedea slava lui Dumnezeu (Ioan 1, 14). Toate acestea sunt limbaj iconic. Acesta are de-a face cu vederea și privirea. Aici însă există trei aspecte care își aparțin reciproc și care sunt de o deosebită importanță pentru noi în acest context: Mai întâi e faptul că această imagine sau această icoană pe care o vede nu e din lumea aceasta. Ea este limpede eshatologică atât în obârșia cât și în conținutul ei. Conținutul imaginii nu e luat din istorie, el este meta-istoric. Al doilea aspect e că imaginea comunică slavă și lumină. Mizeria și suferința istoriei sunt aici foarte limpede depășite. Și, în fine, al treilea și cel mai important aspect: așa cum rezultă din conținutul Apocalipsei și poate și al Evangheliei a patra, există numai o singură posibilitate de a reprezenta imaginea: Liturghia. Numai în chipul comunității adunate în jurul mesei Mielului poate fi reprezentată icoana Împărăției lui Dumnezeu ceea ce pentru Ioan înseamnă tot atât de mult cât a reprezenta imaginea lui Hristos Însuși: Împărăția lui Dumnezeu în slava ei poate fi văzută și de aceea putem vorbi despre ea în limbajul icoanelor; totuși, limbajul icoanelor e liturgic; aceasta înseamnă că el poate deveni efectiv numai acolo unde se petrece o comuniune, unde este o comunitate. Și el nu este simplu liturgic, ci euharistic, adică el are drept centru masa Mielului lui Dumnezeu care apare ca un dar al cerului; mana care se pogoară din cer pentru viața lumii; el nu este un produs al istoriei. Până acum totul trimite spre o realitate meta-istorică care pătrunde în istorie. Totuși, există un detaliu care trebuie determinat încă mai îndeaproape: Mielul de pe masă e înjunghiat. Aceasta pare a fi o pată neagră pe o icoană slăvită. Suferința și problemele istoriei par să aparțină și ele imaginii. Aceeași situație e descrisă și în Evanghelia a patra în care Ioan echivalează Crucea cu Slava Fiului Omului; Fiul Omului se slăvește pe Cruce. Imaginea euharistică a Împărăției nu lasă istoria în urma ei, ci, dimpotrivă, o include. Icoana nu comu-

nică o viziune platonică. Ea este o cu totul altfel de imagine. Aceasta ne poate sluji drept bază, atunci când vrem să încercăm să înțelegem problema Orient-Occident. Aici ar putea fi relevante următoarele reflexii.

Răsăritul ca și Apusul au încercat de-a lungul secolelor să traseze o imagine a Împărăției lui Dumnezeu. În mare, Occidentul a preferat metode ne-vizuale ca să descrie Împărăția lui Dumnezeu. Occidentul protestant a impus chiar, din binecunoscute rațiuni istorice, o atitudine iconoclastă în viața bisericească. Această atitudine negativă nu reprezintă, însă, o problemă atât de serioasă ca surogatul ei pozitiv. Căci rolul icoanei a trecut în protestantism asupra altor mijloace, și anume asupra cuvântului și faptei. Și aici încep problemele. Descrierile, aluziile sau trimiterile verbale la Împărăția lui Dumnezeu, adică la o realitate eshatologică sunt cu necesitate istorică determinate și condiționate. Aceeași problemă au reprezentat-o în tradiția patristică răsăriteană dogmele și Sfânta Scriptură. Iar aceasta a condus, ca o ieșire din dificultate, la așa-numita teologie apofatică. Se ascunde însă în ea pericolul unei dihotomii între istorie și eshatologie și de aceea ar trebui mânuită cu multă precauție. Tradiția răsăriteană, așa cum se prezintă ea în cunoscuta *„Încercare asupra teologiei mistice a Bisericii răsăritene"* a lui Vl. Lossky, este expusă acestei primejdii. Aceia care cunosc teologia ortodoxă prin Lossky și teologia apofatică, au bune motive să pună sub semnul întrebării capacitatea tradiției răsăritene de a descrie verbal conținutul Revelației. Unica valoare a teologiei apofatice constă în aceea că ea ne avertizează cu privire la descrierile verbale ale adevărului eshatologic. Și acest avertisment este necesar, atunci când formulările și modalitățile de expresie verbale sunt singurele mijloace pentru a expune adevărul eshatologic. Cuvintele, chiar și atunci când vin direct din Scriptură, sunt istoric condiționate; ele fac din istorie punctul de plecare al Revelației. Aceasta este dificultatea inevitabilă a protestantismului în relația lui cu tradiția răsăriteană. Cuvântul rostit de Dumnezeu e produs de o voce care vine din trecut, nu din viitor. S-a întâmplat ceva, ce îmbină împreună aceste cuvinte.

Limbajul liturgic sau limbajul icoanelor, dimpotrivă, nu este dedus din ceva ce s-a întâmplat deja ci năzuiește să reprezinte ceea ce se va întâmpla. Desigur, fără ceea ce s-a întâmplat sau ceea ce a spus Iisus cel istoric, n-ar exista nici o posibilitate de a ști ceea ce se va întâmpla. Totuși, conținutul Revelației nu este deplin identic cu realitatea istorică. El poate fi diferit. Din iconografie ne poate servi aici de exemplu, icoana Cincizecimii. Tradiția bizantină are anumite caracteristici care modifică faptele istorice. De pildă, ea îl numără și pe Pavel între cei care au fost de față la evenimentul Cincizecimii, ceea ce, firește, e o inexactitate istorică. În mod interesant, acest fapt a fost mereu corectat în reprezentările occidentale ale Cincizecimii. Occidentul ar dori să rămână fidel faptelor istorice, în vreme ce Răsăritul ar dori să rămână fidel realității eshatologice. Desigur, fără evenimentul istoric al Cincizecimii n-ar exista nici o

posibilitate de a sesiza Cincizecimea eshatologică; totuşi, ceea ce se vede în icoană nu e starea de lucruri aşa cum s-a petrecut ea în istorie, ci aşa cum va fi la sfârşit. Eshatonul respectă istoria nu întrucât o copiază, ci el o transfigurează şi, mai cu seamă, transcende contradicţiile şi limitările istoriei.

Ori acest fapt nu se poate face atunci când se repetă pur şi simplu cuvintele Scripturii sau când evenimentele ei sunt descrise într-o artă de tip renascentist. Eshatonului trebuie să i se dea o întâietate hotărâtă, înaintea istoriei; ca şi cum cuvântul lui Dumnezeu ar veni dinspre sfârşitul (istoriei), nu din trecutul ei.

Lucruri asemănătoare sunt valabile şi pentru acţiune sau etică ca o posibilitate de a indica realitatea eshatologică. Pentru mulţi oameni „imitatio Christi" este unica cale de a anticipa şi trăi Împărăţia lui Dumnezeu. Totuşi, faptele lui Hristos, caracterul sau purtarea sa, chiar şi etica pe care El a învăţat-o, sunt la fel de serios puse în chestiune ca şi autoritatea cuvintelor Sfintei Scripturi. Ele sunt atât de mult condiţionate istoric şi cultural încât nu pot fi deplin şi total identificate cu realitatea eshatologică. Există pericolul de a supune eshatonul istoriei; şi hermeneutica nu a contribuit la evitarea acestui fapt, întrucât ea argumentează de regulă pe baza normelor etice obţinute din experienţele istorice. Iubirea, de exemplu, ca şi criteriu suprem al acţiunii etice, poate fi arătată şi în experienţa istorică, chiar în afara evenimentului Hristos şi a Bisericii.

Acestor forme etice de exprimare a Împărăţiei lui Dumnezeu, în care acţiunea e temeiul Revelaţiei, perspectiva iconică le opune o altă înţelegere. Aici temeiul este imaginea Împărăţiei lui Dumnezeu, aşa cum este ea prezentată şi descrisă liturgic sau, mai exact, euharistic. Aici nu există norme etice, care să poată fi prezentate ca valori în sine. În acest cadru euharistic, de Imaginea Împărăţiei lui Dumnezeu ţine un anumit complex de relaţii, adunarea poporului împrăştiat a lui Dumnezeu în jurul lui Hristos, înconjurat de Apostoli ca judecători ai istoriei. Din acest cadru, numai din el şi nu în afara lui sau independent de el, putem extrapola acţiunea etică ca şi constituirea comuniunii sau comunităţii, iubirea ş.a.m.d. Din Euharistie pot fi, în fapt, dezvoltate o întreagă teorie şi practică sociologică. Însă nu putem face din aceste fapte principii care ar putea garanta în sine deja prezenţa Eshatonului, căci primordial şi decisiv aici, e ceea ce se va petrece în viitor, nu acţiunea noastră; şi nu faptele ca atare, ci ceea ce se va întâmpla în viitor va decide dacă faptele sunt reprezentări demne sau nedemne ale Împărăţiei lui Dumnezeu. Într-o perspectivă euharistică sau iconică e în joc întreg conceptul de sacrament. Sacramentul se întemeiază aici nu pe asigurări care vin din istorie, ca d. p. cuvintele de instituire la Euharistie. El este condiţionat pnevmatologic, adică niciodată ceea ce a fost dat în istorie prin Hristos nu poate fi un temei suficient pentru realitatea eshatologică ultimă. E întotdeauna nevoie de un nou eveniment.

În sacrament se petrece în mod constant ceva nou. În sacramentul, înţeles şi condiţionat pnevmatologic, îl rugăm pe Dumnezeu să

ne dea ceea ce El a dat în istorie ca şi cum nu ne-ar fi dat încă. Semnificaţia acestui fapt stă în aceea că Dumnezeu trebuie să rămână liber, liber chiar şi de implicarea Lui în istorie. Întruparea nu îl leagă pe Dumnezeu de istorie. Pnevmatologia şi eshatologia condiţionează hristologia şi, respectiv, istoria şi Îl fac prin aceasta pe Dumnezeu liber de istorie. Viitorul decide asupra istoriei şi viitorul e păstrat în libertatea lui Dumnezeu. Sacramentul se varsă în rugăciunea de cerere „Vină Împărăţia Ta!" şi în epicleza Sfântului Duh ca el să nu fie un produs al istoriei, ci o realitate viitoare care dă valabilitate istoriei. Astfel, sacramentul este o icoană a Eshatonului şi nu o amintire sau reproducere eficientă a unei cauzalităţi istorice. Aceasta înseamnă pentru etica sacramentală faptul că noi, chiar atunci când facem tot ceea ce Dumnezeu ne cere, trebuie întotdeauna să lăsăm deschisă posibilitatea că de fapt n-am făcut nimic şi, totuşi, supravieţuim în Împărăţia lui Dumnezeu. Pnevmatologia şi o înţelegere iconică, euharistică, a eticii se înâlnesc în aceea că ele recunosc atât domnia definitivă cât şi judecata definitivă a lui Dumnezeu, a Cărui Împărăţie nu poate fi adusă prin respectarea de legi sau porunci. Nu istoria duce la Eshaton, ci invers. Înseamnă, oare, aceasta ca perspectivă iconică, euharistică, este indiferentă faţă de etică şi istorie? Există primejdia ca ea să fie luată aşa. Şi această primejdie există în tradiţia răsăriteană. Dar nu este necesar ca lucrurile să stea aşa. Posibilitatea evitării acestei primejdii stă în faptul că oamenii sunt conştienţi de consecinţele etice ce decurg din Euharistie în special, şi din viaţa sacramentală în general. Multe lucruri ţin de aceste consecinţe, printre care şi prioritatea acordării persoanei în existenţa umană. Spre deosebire de individ, persoana înseamnă că eu îmi deduc identitatea mea dintr-un eveniment de comuniune şi nu din izolare sau automulţumire. Înţelegerea euharistică şi iconică a realităţii se bazează pe comuniune. Individualismul o distruge.

Mai mult, instituţiile trebuie să fie în mod constant nou constituite şi ele nu pot fi considerate de la sine înţeles ca necesităţi istorice. Faptul are imense consecinţe politice care rezultă din ceea ce am spus despre Hristologia condiţionată pnevmatologic şi istoria condiţionată eshatologic. Aceeaşi Euharistie conduce la etică şi, în acelaşi timp, o transcende şi cere transcenderea ei, aşa cum am văzut. O etică sacramentală sau euharistică exclude orice formă de etică mesianică ce ar susţine că faptele noastre ar putea aduce pe pământ Împărăţia lui Dumnezeu.

În fine, aş dori să spun câteva cuvinte despre suferinţă ca parte a problemei de care ne ocupăm aici. Prin aceea că perspectiva iconică a acordat o prioritate decisivă Împărăţiei lui Dumnezeu faţă de istorie, ea a creat adeseori impresia că a luat baza suferinţei. Şi, în fapt, în iconografia bizantină poate fi observată o anumită transcendere a suferinţei, d. p. pe faţa lui Hristos Cel răstignit şi pe faţa Mariei care stă sub Cruce, transcendere care se află în opoziţie cu reprezentările renascentiste ale Răstignirii, unde sub impresia covârşitoare a durerii, Maria îşi pierde conştiinţa. Ceea ce am spus mai

sus în legătură cu icoana Cincizecimii se potrivește și aici. Realitatea eshatologică covârșește și depășește realitatea istorică; nu distruge istoria, ci o transfigurează. Suferința nu poate fi o caracteristică a realității eshatologice. Un cer nou și un pământ nou în care locuiește dreptatea și nu mai există moartea — acesta este conținutul icoanei Împărăției lui Dumnezeu în Liturghia euharistică descrisă în cartea Apocalipsei. În tradiția răsăriteană Euharistia este plină de bucurie și lumină pentru că ea nu este întemeiată pe Cruce ca o idealizare a suferinței, ci pe Înviere ca o transcendere a suferinței de pe Cruce. Totuși, aceasta poate duce la dificultăți în relația Răsărit-Occident.

Diferența între tradiția răsăriteană și cea occidentală se bazează, după părerea mea, pe chestiunea relației între istorie și eshatologie. Ortodocșii se tem că Occidentul riscă pericolul de a face din realitatea eshatologică un efect și o consecință a procesului istoric, în figura acțiunii etice sau sacramentale sau în figura cuvântului. Creștinii occidentali se tem că spiritualitatea ortodoxă, așa frumoasă și atractivă cum este, subminează acțiunea etică și contribuie prea puțin la înlăturarea răului din istorie. Ambele tradiții învață acum, chiar dacă uneori cu mari dificultăți și frustrări, să trăiască împreună în Mișcarea ecumenică. Totuși, așa cum spuneam la început, aceasta nu e suficient. Nu numai fiindcă duce constant la probleme și frustrări, ci, mai ales, fiindcă de fapt, catolicitatea Bisericii pretinde o integrare deplină și organică a celor două tradiții. Faptul e necesar nu numai din rațiuni istorice, fiindcă cu toții suntem produse ale uneia sau ambelor tradiții, ci din rațiuni existențiale; căci fiecare din cele două ascund în ele pericole serioase care pot fi evitate numai printr-o integrare și sinteză existențială. Este astăzi evident că Occidentul riscă pericolul de a schimba teologia cu antropologia și ecleziologia cu sociologia, pentru că el a trăit atât de mult timp fără Răsărit și, ca atare, fără amintirea constantă a dialecticii insolubile între Dumnezeu și lume. Iar Răsăritul riscă pericolul de a îngropa misiunea și acțiunea istorică și de a se mulțumi cu o Liturghie minunat de frumoasă fără a se preocupa de consecințele ei etice și sociale. Cum putem ajunge la o sinteză autentică și nefalsificată între aceste două tradiții?

Lucrul cel mai la îndemână ar fi recunoașterea faptului că cele două tradiții au nevoie una de cealaltă și că trebuie să încerce să se înțeleagă mai bine una pe alta. Cel mai mare dușman al catolicității Bisericii e autosatisfacția pe care Răsăritul și Apusul și-au permis-o după Schisma cea mare. Câtă vreme persistă încă această autosatisfacție, Mișcarea ecumenică nu-și va împlini țelul ei. Spre a vorbi mai concret, însă, teologia trebuie să lucreze la o sinteză a celor două tradiții dând atenție importanței Euharistiei în viața Bisericii. Trebuie să încetăm de a mai considera Euharistia ca pe un sacrament între altele. Creștinismul protestant trebuie să-i rezerve un loc mai central în viața lui. Teologia romano-catolică ar trebui să continue

cu tărie în efortul ei de a elibera teologia sacramentală de conceptele cauzalităţii istorice care i-au fost impuse de teologia scolastică medievală ca să poată deveni mai evident aspectul eshatologic şi pnevmatologic al Euharistiei. Iar ortodocşii ar trebui să încerce să tragă mai insistent consecinţele etice din Euharistie şi să vadă în ea, în orice privinţă, un izvor de viaţă nu numai o experienţă cultică. Atunci creştinii occidentali vor vedea în Biserica Ortodoxă nu o adunare cultică exotică, ci ceva ce vizează întreaga Biserică. Poate aceasta ar putea fi o cale spre o mai puternică integrare a celor două mari tradiţii creştine care fac identitatea noastră una, comună, ca Trup al lui Hristos.

Prezentare şi traducere de
Diac. lector Ioan I. Ică

UN MARE BIBLICIST ORTODOX

E vorba despre I. P. Bratsiotis, profesorul de Vechiul Testament de la Facultatea de Teologie din Atena, fost rector al Universităţii, academician şi preşedinte al Academiei Elene.

I. P. Bratsiotis s-a născut la 1889 în oraşul Teba, ca fiu de preot. A absolvit seminarul teologic, aşa numitul Rizarion, din Atena şi facultatea de teologie obţinând titlul de doctor în specialitatea Vechiului Testament. A urmat apoi cursuri speciale la universităţile din Lipsca şi Jena, în Germania. Până în 1923 a funcţionat ca profesor de liceu în oraşul Pireu, apoi în Sparta şi Atena. A fost secretarul Sfântului Sinod al Bisericii greceşti, între anii 1921—1924. Din 1925 a intrat în învăţământul universitar, ca profesor la facultatea de teologie din cadrul universităţii, unde a predat: Istoria biblică, Introducere în cărţile Vechiului Testament şi Septuagintologia. A funcţionat până în 1970 când a trecut la starea binemeritată de pensionar.

A fost doctor honoris causa de la universităţile din Salonic şi Glasgow (Anglia). A reprezentat Biserica Ortodoxă Greacă la diferite congrese. A făcut parte din Mişcarea Ecumenică din Comitetul de luptă pentru pace. A înfiinţat, la Atena, mai multe aşezăminte de cultură. A decedat în 1982. A fost rectorul universităţii, academician şi preşedintele Academiei elene. Pe lângă bogata sa activitate socială şi strădania pentru apropierea oamenilor, prin Biserică, a dezvoltat o prestigioasă activitate teologică şi didactică.

Din lucrările sale tipărite menţionăm:

Elemente de istorie biblică, Atena 1918.

Această lucrare biblică a fost apreciată favorabil de presa contemporană pentru că a fost scrisă cu o pătrunzătoare cunoaştere a temelor şi cu multă căldură. Lucrarea constituie şi azi un auxiliar folositor în predarea învăţământului religios din Seminariile teologice.

Iudaismul palestinian, 1918. Un studiu asupra iudaismului din zilele Mântuitorului, bazat pe autorii clasici ca Heinrich şi E. Schürer. Acest studiu constituie o însemnată contribuţie nu numai la istoria biblică ci şi la arheologia Bibliei şi întru câtva la lămurirea textului Noului Testament.

Educaţia copiilor la evrei, Atena 1920. În această lucrare autorul studiază prin prisma arheologiei şi a istoriei, educaţia copiilor la vechii evrei. Vechiul Testament constituie pentru autor izvor principal pentru a trata chestiuni importante, ca: Însemnătatea pedagogiei la evrei, principiile pedagogice ale Vechiului Testament, educaţia femeii, despre şcoli şi alte instituţii pentru formarea tineretului.

Ioan Botezătorul ca profet, Atena 1921. Prin această monografie voieşte să se arate activitatea profetului ce formează puntea de trecere între Vechiul şi Noul Testament. Se examinează în această carte chestiuni de importanţă capitală pentru înţelesul Noului Testament. Astfel se vorbeşte despre împărăţia lui Dumnezeu, despre pocăinţă, ş. a. E o lucrare interesantă.

Femeia în Biblie, 1922. Aici se ocupă de locul femeii în Biblie, de femeia ideală şi schiţează pe cele mai distinse personalităţi feminine din Sf. Scriptură, dovedind astfel influenţa binefăcătoare a religiei biblice asupra femeii. E vorba despre femeile care au fost inspiratoarele bărbaţilor lor, care prin pilda lor de evlavie, de răbdare îngerească sau prin patriotismul lor au avut şi ele un cuvânt de spus, de acele femei de care se leagă anumite calităţi cum a fost Sara, care avea o concepţie sănătoasă despre familie, Rachila, care a lăsat moştenire învăţătura că în alegerea unei soţii să nu intre în primul rând frumuseţea şi starea materială ci calitatea de a fi mamă bună şi soţie ideală. O femeie celebră o considera Bratsiotis pe Ana, mama lui Samuil, care socotea că bărbatul necăsătorit nu-i om deplin, precum femeia fără copii e lipsită de bucurii depline.

Semnificativ este portretul unei alte Ana, mama fraţilor Macabei, care încă în epoca veche reclamă anumite drepturi şi pentru femei.

Cu totul original este portretul mamei fecioară Maria, care lasă moştenire învăţătura că femeia se va mântui prin naşterea de prunci, şi prin care femeile devin simbolul unei lumi noi.

Pavel şi traducerea Septuagintei, 1925. E o însemnată contribuţie la istoria textelor Vechiului Testament. Profesorul Bratsiotis este, după cât ştim, întâiul la greci, care într-o lucrare specială arată influenţa Septuagintei şi în general a Vechiului Testament grecesc, asupra Apostolului şi scriitorului Pavel.

Filistenii şi cultura egeo-cretană în Palestina, 1926. Cartea se imparte, de la sine, în două părţi aproape egale. În partea întâia autorul tratează, în mod general, chestiuni care privesc numirea, descendenţa, patria şi istoria filistenilor; partea din urmă examinează cultura acelui popor, vorbind despre limba filistenilor, religie, viaţa socială şi artele frumoase. Icoanele ilustrează mult cele spuse.

Studiile despre Septuaginta în decursul veacurilor, 1926. Arată importanţa textului grecesc al Vechiului Testament în istorie şi con-

stată în ce măsură a fost studiat pentru a se stabili integritatea textului.

Limba traducerii Septuagintei, 1927. Stabilește că limba Septuagintei este cea numită koini adică limba populară, caracterizată printr-un mare număr de ebraisme, mai ales în sintaxă.

Comentar la psalmii treptelor, 1928. Explică Psalmii 120—132 numiți psalmii treptelor pentru că s-ar fi cântat pe treptele templului, sau pentru că au un ritm gradat al ideilor, sau pentru că se cântau la suirea credincioșilor spre Ierusalim, etc.

Insemnătatea socială a Vechiului Testament, 1928. Acest studiu cu o extensiune de 29 pagini, este dedicat memoriei lui Nicolae Papagiannopulos, fostul profesor antecesor de Vechiul Testament la Facultatea de Teologie. Discută evoluția socială a lui Israil înainte de Hristos și arată spiritul social al Vechiului Testament.

Contribuții la noțiunea „Fiul Omului", 1929. Aici stabilește că termenul „Fiul Omului" își are originea în Vechiul Testament.

Importanța scrierii constă în contribuția adusă la istoria textului biblic. Discută problema textului 7,13 din cartea profetului Daniel: „Văzut-am întru vedenia nopții, că iată pe norii cerului, ca un fiu al omului venea, și..." Autorul arată că termenul „Fiul Omului" nu-i o creație proprie a lui Daniel, dar la Daniel concepția despre „Fiul Omului" este mai desăvârșită. Fiul e de-o ființă cu Tatăl. Fiul vine în lume, Fiul are preexistență (mai înainte de a veni pe lume era în cer).

Introducere în Vechiul Testament, Atena, 1937, ed. a 2-a, 1956, a 3-a, 1975. Introducerea în Vechiul Testament este rezultatul unei munci îndelungate. Parte din material a format obiectul prelegerilor pe care profesorul Bratsiotis le-a ținut, în calitate de titular al catedrei de Introducere și Comentar la Vechiul Testament, elevilor săi din capitala Greciei. Isagogia sa și-o împarte în trei părți. In partea întâia tratează cărțile Vechiului pe rând de la Pentateuh la Maleahi — deci cărțile istorice, poetice, didactice și profetice; în partea a doua face istoria canonului cărților Vechiului Testament; iar a treia este rezervată pentru istoria textului Vechiului Testament. Intr-un capitol special vorbește despre apocrifele Vechiului Testament și apoi despre traducerile cele mai noi la Vechiul Testament. Până ce vom avea prilejul să revenim la unele probleme, discutate în acest voluminos tratat de Introducere, arătăm cititorilor noștri felul cum se referă la români profesorul Bratsiotis. După ce la literatura Introducerilor înșiră și în corpul lucrării face uz de Melchisedec, I. Onciul, I. Olariu, Chiricescu și V. Tarnavschi, iată ce scrie, fiind vorba despre traducerea textului biblic al Vechiului Testament în românește: „Intâia carte care s-a tradus în românește a fost Psaltirea. Această traducere numită Psaltirea Scheiană s-a făcut pe la începutul sec. 16 sau la sfârșitul sec. 15, pe bază de text slavon. În anul 1582 s-a tipărit în Orăștia Transilvaniei în românește Geneza și Exodul, pe baza textului masoretic și în parte pe bază de text grecesc și slavonean. În 1651 s-a tipărit o nouă traducere românească a Psaltirei

pe baza textului masoretic şi grecesc, în Alba-Iulia. În 1669 s-a editat o nouă traducere a Psaltirei de către Dosofteiu, mitropolitul Sucevei; iar în 1688 s-a tipărit în Bucureşti, traducerea întreg Vechiului Testament, colaborând German Nisis, fraţii Şerban şi Radu Greceanu, pe baza Septuagintei şi conţinând nu numai cărţile cele necanonice ci şi unele apocrife. În anul 1795 s-a tipărit la Blaj iarăşi o traducere la întreg Vechiul Testament, pe baza Septuagintei, de Samuil Micul, cuprinzând asemenea şi cărţile cele necanonice. La 1819 s-a publicat la Petersburg de Gavriil, mitropolitul Chişinăului şi de arhimandritul Varlaam o altă traducere la întreaga Sfântă Scriptură. În 1873 s-a tipărit o traducere la întreaga Biblie de către Societatea biblică britanică, pe baza traducerilor româneşti existente. În 1914 apăru întreaga Biblie în româneşte în Editura Sfântului Sinod. Către finea lui 1936 a început publicarea traducerii celei noi a Vechiului Testament, alcătuită pe baza textului masoretic şi a Septuagintei de către profesorii Facultăţii de Teologie din Chişinău Radu şi Pişculescu, cu aprobarea Sf. Sinod." După cum se vede profesorul Bratsiotis a avut la îndemână cele mai proaspete lucrări româneşti, de unde şi-a luat precis informaţiile.

Biserica ortodoxă, 1960. Publicată sub îndrumarea lui P. Bratsiotis lucrarea (în două volume) este o operă colectivă ai cărei autori sunt, în partea cea mai mare, profesorii de la facultatea de teologie: P. Bratsiotis, N. Carmiris, N. Louvaris, G. Sotiris, V. Stefanidis, V. Ioanidis, P. Trempelas, V. Velas, H. Kotsonis, fost primat al Bisericii din Grecia, H. Theodoru, P. Paulissas ş. a.

Ea răspunde unor întrebări interconfesionale şi ecumenice şi conţine:

(vol. I): Învăţătura dogmatică a Bisericii Ortodoxe, Sfânta Scriptură în Biserica Ortodoxă Greacă, Momente din istoria Bisericii Ortodoxe greceşti, Serviciul dumnezeesc în Biserica Ortodoxă Greacă şi altele.

Vol. II conţine studiile la Teologia greacă, Raportul dintre Stat şi Biserică, Năzuinţi spirituale şi mişcări religioase în Biserica Ortodoxă a Greciei, Monahismul în Biserica Ortodoxă, Locul mirenilor în organismul Bisericii, Raportul bisericilor ortodoxe cu credincioşii altor biserici, Muzică bizantină în Biserica Ortodoxă Greacă, Arta în Biserica Ortodoxă Greacă.

Ortodoxia prezentată de teologii apuseni a fost adesea greşit înţeleasă. De data aceasta Ortodoxia e prezentată într-o limbă de largă circulaţie, limba germană, de înşişi vestitorii Ortodoxiei. Cartea are darul de a trezi intresul pentru Ortodoxie şi pentru adevărurile păstrate de ea.

În anul 1965 a publicat:

Pedagogia precreştină. Această lucrare tratează despre: Însemnătatea pedagogică a Vechiului Testament, despre Pedagogia elină şi despre pedagogia romană.

În afară de aceste lucrări mai are multe altele, dar pe care neavându-le la îndemână le menţionez doar după titlu, precum sunt:

Aşa *numita şcoală religioasă* (1920), *Ioan Botezătorul şi Domnul* (1920), Comentarii la epistola *către Filimon* (1923), *Poporul Iudeu în Evanghelii* (1923), *Parabolele Domnului* şi critica mai nouă (1924), *A fost Hristos socialist?* (1925), *Fiul Omului*, 1929, *Creştinism* şi feminism, 1934, *Creştinism* şi cultură, 1941, *Maica Domnului* şi elenismul, 1941, *Apostolul Pavel* şi Alexandru cel Mare, 1950, *Apocalipsa Sf. Ioan în cultul* bisericii greceşti, 1950, *Teologia Noului Testament*, Literatura în Grecia, 1950, *Eclesiastul*, 1951, *Geneză, I. 26, 1952, Învăţătura socială a Vechiului Testament*, 1952, *Autenticitatea Sfintei Scripturi*, 1952, *Sf. Pavel în biserica ortodoxă* greacă, 1953, *Sensul iubirii creştine*, 1951, *Profetul Isaia*, vol. I, 1956, *Vechiul Testament în biserica greacă*, 1961, *Pedagogia înainte de Hristos*, 1971, *Codul Sinactic* la Sf. Scriptură, 1971.

A contribuit la volumul Istorie universală tipărit de K. Elevterodakis cu cap. Vechiului Testament şi la Marea enciclopedie greacă (24 volume), cu articole privind Vechiul Testament.

A publicat apoi numeroase studii în revistele Teologia (din Atena) şi Nea Sion (Noul Sion) şi în altele, în limbile germană, engleză şi franceză.

Astăzi profesorul I. P. Bratsiotis îşi doarme somnul de veci în cimitirul I din Atena.

Călătorul care trece pe la cimitir va zări în dreapta capelei Sfântului Lazăr, un monument impresionant cu o cruce înaltă de marmură, de pe dealul Pandeli pe care scrie simplu, precum modestă i-a fost şi viaţa: I. P. Bratsiotis, profesor universitar, academician 1889—1982.

Pr. prof. Dr. N. Neaga

PREDICĂ LA ÎNTÂMPINAREA DOMNULUI

P. C. Părinți
Iubiți credincioși,

Și astăzi, ca în fiecare an, în ziua de 2 februarie, Biserica noastră ne cheamă să prăznuim Întâmpinarea Domnului, praznicul împărătesc care constituie al treilea moment important din viața Mântuitorului, după Nașterea Sa în Betleem și Tăierea împrejur.

Urmărind relatarea Sf. evanghelii, aflăm că la 40 de zile după Nașterea D-lui, Fecioara Maria împreună cu dreptul Iosif s-au dus la Ierusalim, la templu, să închine pe dumnezeiescul prunc, precum cerea prescripția Legii lui Moise. — *Preacurata Fecioară,* care și odinioară ascultase de glasul îngerului, atunci când i s-a vestit că va naște pe Mesia, și de data aceasta ascultă de porunca legii, cu toate că acum cunoaște taina cea mare și mai presus de fire a Fiului lui Dumnezeu — a pruncului dumnezeiesc.

Știm că momentul culminant al ascultării ei de voia lui Dumnezeu a rămas acela când i s-a vestit minunata naștere și ea a rostit nemuritoarele cuvinte: „IATĂ ROABA DOMNULUI, FIE MIE DUPĂ CUVÂNTUL TĂU".

— *Dar să vedem ce s-a petrecut, mai departe, în templu.*

— *Printre mulțimea de oameni* ce se aflau în biserică dornici să asiste la împlinirea unei datini de toți respectată și ale cărei semnificații o înțelegeau numai în haina ei formalistă, era și un bătrân, înaintat în vârstă, cu numele Simeon „om drept și temător de Dumnezeu, așteptând mângâierea lui D-zeu și Duhul Sfânt era asupra lui. *Acesta, când a văzut pe mamă și pe prunc* intrând în Biserică, a exaltat de bucurie, s-a desprins de la locul lui de rugăciune, le-a ieșit în întâmpinare, a luat pruncul în brațele sale și binecuvântând pe D-zeu, *a rostit o sublimă rugăciune: „Acum slobozește pe robul Tău, Stăpâne, după cuvântul Tău în pace.* Că văzură ochii mei, mântuirea Ta, pe care ai gătit-o înaintea feței tuturor popoarelor. Lumină spre descoperirea neamurilor și slavă poporului Tău Israel". (Luca II, 28—33).

Minunată și emoționantă clipă! Bătrânul Simeon, cu mâini tremurânde, a luat în brațele sale pe dătătorul vieții, pe pruncul Iisus. — *Cât de binecuvântată a fost acea clipă,* când l-a luat în brațe pe Fiul lui Dumnezeu, ținta supremă a vieții, piscul cel mai înalt, în umbra căruia dispar toate celelalte doriri. — *Și ce poate fi mai sublim,* decât să ajungi a-L cunoaște pe D-zeu, a-I cunoaște mila Lui față de tine și să trăiești cu El, în deplină iubire, împăcare și armonie.

— *Dacă ne vom putea situa pe această culme a întâlnirii dreptului Simeon cu D-zeu* și cu Maica Domnului, vom trăi din plin senzația fericită prin care inima noastră se va încălzi și lumina de dorința de a fi și noi mai aproape de Iisus și de a-l primi — dacă nu în brațe ca Simeon, măcar în inima și sufletul nostru.

— *Dar, pentru a ajunge la o asemenea bucurie de a-L întâmpina pe Hristos și de a-L primi în viața noastră,* trebuie mai întâi să se nască în sufletul nostru dorința după D-zeu, așteptarea și mângâierea sfântă a unei asemenea întâlniri.

Iubiți credincioși, în viața de toate zilele, suntem cu toții stăpâniți de multe feluri de dorinți — *Unul dorește să fie mare, altul bogat, altul frumos, altul stimat și apreciat de semenii săi*... Se poate spune că orice om poate fi cântărit după genul dorințelor sale, însă Iisus ne atenționează: — „Unde este comoara vostră, acolo va fi și inima voastră."

— *Este verificat de viață faptul că orice dorință, ca și credința* — dacă e puternică devine o forță care învinge toate obstacolele. — Singura problemă rămâne discernământul în lumina căruia să știm alege dorințele și să ne lăsăm stăpâniți și cuceriți de cele bune, înlăturându-le la timp pe cele rele.

Bătrânul Simeon a avut o dorință pozitivă, să nu moară până ce nu-l va vedea pe Mesia, pe acela care-l va mântui atât pe el cât și întreg neamul omenesc. *Și iată că D-zeu i-a rânduit să sfârșească în culmea fericirii,* un sfârșit sublim, un minunat apus de soare din care se întrezări răsăritul vieții celei adevărate.

Tot în același templu mai era și o femeie evlavioasă — proorocița Ana — care ajunsă la adânci bătrânețe, nu se depărta de biserică, slujind ziua și noaptea — în post și rugăciune. — *Și ea aștepta mântuirea,* ca și dreptul Simeon, rugându-se necontenit pentru a i se împlini dorința cea mare. — Și bunul D-zeu i-a împlinit-o, învrednicind-o a fi a doua ființă umană ce L-a întâmpinat pe Iisus.

Semnificația adâncă a întâmpinării lui Iisus de către dreptul Simeon și proorocița Ana *îl constituie* faptul *că ei erau conștienți* că nu așteptau pe un copil oarecare, ci pe însuși Fiul lui D-zeu. — *Ca moment de referință, merită să subliniem și aceea* că odată cu momentul Întâmpinării D-lui a încetat vremea profeților și s-a desăvârșit legea prin harul adus de Hristos în lume.

IUBIȚI CREDINCIOȘI, azi Biserica ne pune în față icoana Întâmpinării D-lui și ne cheamă să o prăznuim cu evlavia cuvenită, fiindcă în ea ni se arată ținta supremă a vieții și calea ce duce la această țintă. — *Fiul lui D-zeu a venit în lume să fie bucurie pentru toți oamenii.* Sunt nenumărate căi în viață prin care și noi putem trăi o asemenea bucurie și fericire nepieritoare — *dacă ascultăm* și împlinim Cuvântul lui Dumnezeu.

Ascultarea și împlinirea voii lui D-zeu este un izvor nesecat de bucurie, e un prilej de întâlnire cu Iisus Hristos, care a venit în lume pentru a împlini voia Tatălui ceresc.

Sufletul nostru mereu însetat se doreşte mereu după D-zeu. Îl căutăm necontenit şi nu ne aflăm liniştea şi mulţumirea decât atunci când ne simţim în apropierea Lui.

„Neliniştit este sufletul meu Doamne, până când nu se regăseşte în Tine", exclama odinioară *Fericitul Augustin.*

Sufletul nostru caută mereu să se îndrepte spre D-zeu şi ori de câte ori împlinim voia lui D-zeu, simţim plăcut o caldă mulţumire, dar în acelaşi timp simţim şi ajutorul lui în multe din împrejurările vieţii.

Sunt multe căi prin care noi putem ieşi în Întâmpinarea D-lui şi-L putem primi pe Hristos în inimile noastre.

El este pretutindeni şi în toate, căci toate lucrurile din nesfârşitul univers sunt ca nişte martori şi vestitori ai puterii lui Dumnezeu.

Iubiţi credincioşi,

Întâlnirea cu Iisus Hristos o putem realiza ori de câte ori facem o faptă bună; — cercetăm şi mângâiem pe un bolnav, ajutăm pe cel sărac şi necăjit, sfătuim şi îndreptăm pe cineva de la rău sau săvârşim oricare faptă bună faţă de semenii noştri.

— *Toate acestea sunt minunate prilejuri* de întâlnire a noastră cu D-zeu, căci scris este: „Oricărui dintre aceşti fraţi mai mici aţi făcut acestea, Mie mi-aţi făcut". *Pe lângă cel în suferinţă să nu treci nepăsător,* miluieşte pe cel sărac şi nevoiaş, căci lângă mâna săracului care stă întinsă, stă nevăzută şi mâna lui Hristos."

— *De aproape 2000 de ani, Hristos ne cheamă neîncetat* să ieşim întru întâmpinarea Lui. — *Ne cheamă mereu* să ne întâlnim cu El pretutindeni, *dar mai ales aici, în Sf. Biserică,* ca să primim adevărurile de credinţă şi binecuvântarea, iertarea de păcate şi harul cel dumnezeiesc care ne dau puterea să-i împlinim voia atât cât vom trăi pe acest pământ.

Aici, să ne rugăm cu toţii a ne învrednici să ajungem la înalta demnitate de *purtători ai lui Hristos,* şi să învăţăm cea mai sublimă lege morală" — Legea iubirii de Dumnezeu şi de oameni".

Ştim că D-zeu este iubire şi drumul cel mai scurt care duce la El este iubirea. — Dar iubirea Lui cere şi aşteaptă iubire. — *Deci, dacă noi aşteptăm iubire de la D-zeu, suntem datori să ne iubim şi noi unii pe alţii* — sincer şi dezinteresat, *ajutându-ne ca fraţii,* trăind în pace şi bunăînţelegere, pentru a putea gusta alese bucurii în viaţă şi fericirea cea adevărată în Împărăţia păcii şi a dragostei lui Dumnezeu.

„Harul D-lui nostru Iisus Hristos şi dragostea lui D-zeu să fie cu noi cu toţi". AMIN!

Pr. Mihai Rusu

PREDICĂ LA DUMINICA DUPĂ BOTEZUL DOMNULUI

Sfinţii Evanghelişti scriu că îndată după Botezul Său, Mântuitorul „plin de Duh Sfânt S-a întors de la Iordan şi a fost dus de Duhul în pustie şi a postit timp de 40 de zile, fiind apoi ispitit de către diavolul" (Luca 4, 1—2).

Ne amintim că în momentul Botezului Său, Părintele ceresc a vestit cu glas din ceruri zicând: „Acesta este Fiul Meu cel iubit întru care am binevoit" (Matei 317). Această vestire a fost auzită de Ioan Botezătorul şi de poporul care se afla acolo lângă râul Iordan, pentru ca să se ştie că într-adevăr Iisus este Fiul lui Dumnezeu şi că a fost trimis în lume şi prin El prin bunăvoirea Tatălui lumea se va mântui. Pentru începerea acestei dumnezeieşti lucrări Mântuitorul a vrut să se pregătească cu postul, lăsându-ne să înţelegem că înfăptuirile mari au nevoie de o pregătire însemnată, iar postul este unul dintre mijloacele cele mai bune care întăreşte puterile sufleteşti şi ne apropie de voia lui Dumnezeu.

Diavolul care auzise şi el cuvintele Părintelui ceresc, că Iisus este Fiul lui Dumnezeu, încearcă să-l ispitească, după cum a ispitit şi pe primul om. Diavolul se gândea că Iisus având şi fire omenească, se va lăsa cumva prins în ispită şi atunci lucrarea de mântuire a omenirii nu va mai fi posibilă. Prima încercare a diavolului a fost să atragă pe Iisus în cursa lăcomiei pântecului. Vrăjmaşul omului ştia că Iisus, după 40 de zile de post, flămânzise (cf. Matei 4, 2). De aceea, Îi zise: „De eşti Tu Fiul lui Dumnezeu, zi ca pietrele acestea să se facă pâini" (Matei 4, 3). Ispita diavolească urmărea să discrediteze pe Iisus că n-ar avea stăpânire de Sine şi ar preţui mai mult lăcomia mâncării decât înălţimea duhovnicească a postului şi a înfrânării. Dar Mântuitorul dă un răspuns, ales din Sf. Scriptură, de o valoare spirituală, rămasă vestită pentru toate timpurile: „Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu" (Matei 4, 4; cf. Deuteronom 8, 3). Acest răspuns lovi cu o putere neaşteptată ispita diavolului. Oricât de necesară ar fi mâncarea ea nu trebuie să ne facă robi ai pântecelui. Dumnezeu ştie că avem nevoie de hrană şi tot El ne-o asigură, dar omul credincios nu se poate mărgini numai la îndestularea trupului, cum fac animalele. El nu trăieşte ca să mănânce, ci mănâncă ca să trăiască.

În răspunsul Său, dat ispitei, Mântuitorul iese învingător fiindcă aşază pe primul loc şi dă importanţă cuvântului lui Dumnezeu. Celelalte elemente ale vieţii, ca să fie în slujba binelui, au nevoie de cuvântul lui Dumnezeu. Prin voia dumnezeiască ele capătă o ordine şi un sens superior. Dar biruinţa Mântuitorului asupra ispitei nu l-a astâmpărat pe diavol. El i-a întins lui Iisus a doua ispită. Suindu-l pe acoperişul templului din Ierusalim, diavolul I-a zis: „Dacă Tu eşti Fiul lui Dumnezeu aruncă-Te jos, că scris este: „Ingerilor Săi, va porunci pentru Tine şi Te vor ridica pe mâini ca nu cumva să izbeşti de piatră piciorul Tău" (Mat. 4, 6). Văzând că Iisus, pentru res-

pingerea primei ispite S-a folosit de cuvintele Sfintei Scripturi, diavolul apelează de asemenea la Sf. Scriptură, spre a da aparenţă de adevăr ispitei. Dar Mântuitorul respinge şi a doua ispită, tot cu ajutorul Sf. Scripturi, zicând: „Iarăşi este scris: „Să nu ispiteşti pe Domnul Dumnezeul Tău" (Matei 4, 7). Dumnezeu ne poartă de grijă în orice împrejurări şi ne ocroteşte în primejdii, dar nu se cade ca omul să se expună singur la primejdii, sau să le creeze în mod voit, spre a ispiti puterea Celui de Sus şi a abuza de bunătatea Sa. Fiecare minune dumnezeiască are un scop şi un sens înalt departe de a satisface capriciile fără rost. Şi de data aceasta, diavolul pierde lupta.

El mai încearcă şi a treia oară să-L ispitească pe Iisus, ducându-l pe un munte şi arătându-i „toate împărăţiile lumii şi slava lor". Apoi i-a zis: „Acestea toate Ţi le voi da Ţie, dacă vei cădea înaintea mea şi Te vei închina mie" (Matei 4, 9). Ispita a treia e cea mai periculoasă şi mai puternică. E ispita mândriei sau a slavei deşarte, cum o numesc sfinţii Apostoli şi sfinţii Părinţi. Primul om a fost încercat prin ispita mândriei, care l-a dus la neascultarea faţă de Dumnezeu şi la căderea în păcat. Dacă alte patimi pot fi înlăturate mai uşor, mândria nu pleacă decât foarte greu din fiinţa omului. Mântuitorul ştie însă prea bine cum şi unde s-o lovească. Lovitura porneşte direct spre acela care se ascunde în puterea mândriei: „Piei, satano, căci scris este: „Domnului Dumnezeului tău să te închini şi Lui singur să-I slujeşti" (Matei 4, 10). În faţa acestei porunci, diavolul se supune şi pleacă (v. 11) „şi iată îngerii venind la Iisus Îi slujeau" (v. 12). Izbânda Mântuitorului e definitivă. Ea arată credincioşilor în ce chip trebuie să se lupte împotriva ispitelor. Biruinţa este posibilă, căci Dumnezeu ne ajută şi nu ne părăseşte niciodată. El ne cheamă mereu, căci împărăţia cerurilor nu este departe.

Preamărind pe Hristos-Domnul pentru biruinţa în faţa diavolului, să primim în inimă chemarea Sa spre împărăţia cerurilor şi să-L rugăm să ne întărească şi să ne ajute a ne învrednici de viaţa veşnică.

Pr. Mihai Colotelo

PREDICĂ LA DUMINICA LĂSATULUI SEC DE BRÂNZĂ

(Duminica izgonirii lui Adam din rai)

„Adu-ţi aminte de unde ai căzut şi te pocăieşte" (Apocalipsă 2, 5)

Întru a sa înţelepciune *Sf. noastră Biserică* a rânduit în cursul anului bisericesc în aşa fel slujbele religioase, încât treptat să-l pregătească pe creştin pentru evenimentele ce le are de trăit.

De trei săptămâni am intrat într-un nou ciclu liturgic, acela al Triodului, când la strană auzim cântându-se: „Uşile pocăinţei deschide-mi mie dătătorule de viaţă, că mânecă duhul meu spre Biserica Ta cea sfântă; purtând locaş al trupului întinat pe care curăţeşte-l cu mila milostivirii Tale".

Atât cântările cât şi pericopele Evanghelice citite în Sf. Liturghie sunt îndemnuri şi chemări spre umilinţă şi pocăinţă adevărată spre îndreptarea vieţii noastre. Aceste îndemnuri şi chemări sunt făcute gradual şi progresiv. Suntem îndemnaţi să lepădăm mândria — cel mai mare păcat; pricina şi izvorul tuturor căderilor, prin care au căzut îngerii răi şi primii oameni din dragostea şi ascultarea lui Dumnezeu; şi să îmbrăţişăm smerenia Mântuitorului care s-a smerit pe Sine făcându-Se om şi ascultător până la moarte şi încă moarte pe cruce (Evrei 1, 3).

Pilda fiului risipitor ne îndeamnă să ne întoarcem de la păcatele noastre: „că şi dreptul de şapte ori de va cădea şi de se va scula se va mântui", „că Dumnezeu nu voieşte moartea păcătosului ci să se întoarcă şi să fie viu".

Duminica trecută ni s-a pus în faţă tabloul Înfricoşătoarei Judecăţi, pentru a ne trezi la realitate: „Căci vor ieşi cei ce au făcut cele bune spre învierea vieţii, iar cei ce au făcut cele rele spre învierea osândei".

Astăzi Pericopa Evanghelică ne îndeamnă să iertăm; să postim şi să facem milostenie zicând:

„Că de veţi ierta oamenilor greşelile lor, ierta-va şi vouă Tatăl vostru cel ceresc. Iar de nu veţi ierta oamenilor greşelile lor, nici Tatăl nostru nu vă va ierta vouă greşelile voastre".

„Când postiţi, nu fiţi trişti ca făţarnicii, că ei îşi smolesc feţele lor, ca să arate oamenilor că postesc, adevărat grăiesc vouă: îşi iau plata lor. Tu însă, când posteşti, unge capul tău şi faţa ta o spală, ca să nu te arăţi oamenilor că posteşti, ci Tatălui Tău care este în ascuns, şi Tatăl care este în ascuns îţi va răsplăti ţie (la arătare).

Nu vă adunaţi comori pe pământ, unde molia şi rugina le strică şi furii le sapă şi le fură. Ci adunaţi-vă comori în cer, unde nici molia, nici rugina nu le strică, unde furii nu le sapă şi nu le fură. Căci unde este comoara ta, acolo va fi şi inima ta" (Matei 6, 14—21).

Toate aceste îndemnuri au ca ţel dobândirea comorilor veşnice pe care Dumnezeu le-a pregătit pentru oameni de la întemeierea lumii.

De aceea Duminica de astăzi — numită şi Duminica izgonirii lui Adam din rai — ne aduce aminte şi de facerea şi căderea omului. Sfinţii Părinţi au rânduit cu mare înţelepciune să se pomenească izgonirea lui Adam din rai acum la începutul postului mare, fiindcă Sfântul şi Marele Post al Paştilor este menit să ne aducă aminte de fericirea în care am fost la început, de starea în care ne aflăm acum şi la mântuirea şi fericirea la care suntem chemaţi.

Pe bună dreptate Sf. Ioan în Apocalipsă ne atrage atenţia zicând: „Adu-ţi aminte de unde ai căzut, şi te pocăieşte" (Apoc. 2, 5).

Aducându-ne aminte de căderea protopărinţilor noştri în această duminică, vom înţelege rostul întrupării şi întregii opere de răscumpărare a Mântuitorului, cât şi rânduielile minunate ale Sfintei noastre Biserici.

*

Întâi de toate trebuie să înţelegem că izgonirea lui Adam din rai este un fapt istoric.

O scurtă incursiune în referatul biblic al creaţiei ne va lămuri.

Omul este făptura lui Dumnezeu, este produsul bunătăţii, dragostei, înţelepciunii şi voinţei Sale. Sf. Scriptură ne relatează atât de frumos şi limpede că „Dumnezeu a zidit pe om din ţărâna pământului" şi a suflat în nările lui suflare de viaţă şi s-a făcut Adam fiinţă vie... Apoi a zis Domnul Dumnezeu: „Nu este bine să fie omul singur. Am să-i fac ajutor potrivit pentru el..." Şi a dat un somn peste Adam, a luat din el o coastă şi a făcut pe Eva, os din oasele lui şi carne din carnea lui, apoi i-a binecuvântat: „Creşteţi şi vă înmulţiţi, umpleţi pământul şi-l stăpâniţi" (Facere 1, 26—28).

Aşadar, Dumnezeu îl face pe om stăpân al pământului; El este alcătuit din trup care face legătura cu materia existentă şi suflet care face legătura cu Dumnezeu.

Omul a fost creat după un model sublim, model ales cu dumnezeiască grijă, care nu a fost altul decât însuşi Dumnezeu. Şi a zis Dumnezeu: „Să facem pe om după chipul şi asemănarea noastră" (Facere 1, 25).

Această fiinţă superioară, numită pe drept cuvânt microcosmos, „coroană a creaturilor" a fost înzestrată de Dumnezeu cu multiple daruri: suflet nemuritor şi liber, înzestrat cu minte sănătoasă, luminată şi ferită de greşeli, inimă curată fără pofte rele, voinţă liberă dar aplecată numai spre lucruri bune şi un trup deplin sănătos şi ferit de orice boală şi durere.

Chipul lui Dumnezeu în om este mănunchiul de puteri sufleteşti: raţiunea, voinţa şi simţirea cu care omul se îndreaptă spre Dumnezeu prin lupta spre desăvârşire prin împreună lucrarea harului dumnezeiesc cu silinţa omului. Prin aceasta şi trupul putea deveni nemuritor, putea să nu moară, prin statornicia în comuniune cu Dumnezeu.

Astfel creat, omul a fost aşezat în rai, în locul de bine, de lumină, de fericire, de nemurire, de permanentă comuniune cu Dumnezeu.

Adam şi Eva au fost aşezaţi de Dumnezeu în grădina raiului „ca s-o lucreze şi s-o păzească" (Fac. 2,15), având condiţii de viaţă fericită, în care să-şi poată realiza fără greutăţi scopul pentru care Dumnezeu i-a creat: fericirea lor şi preamărirea lui Dumnezeu.

Dacă pentru dezvoltarea puterilor fizice le-a dat paza paradisului şi munca plăcută şi uşoară; pentru exerciţiul şi dezvoltarea puterii spirituale şi mai ales pentru întărirea în bine a puterilor morale, Dumnezeu le-a dat poruncă pozitivă: „ca să nu guste din pomul cu-

noştinţei binelui şi răului, fiindcă în ziua în care vor mânca, vor muri" (Fac. 2).

În rai, Adam şi Eva au trăit fericiţi şi nevinovaţi atâta vreme cât au ascultat de Dumnezeu şi au ţinut cu sfinţenie porunca lui.

Dar omul nu a fost statornic împlinitor al poruncii lui Dumnezeu.

Dând curs uneltirilor viclene şi mincinoase ale diavolului (Facere 3, 1—5; Ioan 8, 44), lăsându-se dus în ispită de poftă (Facere 3, 6; I Ioan 2, 16) şi ademenit de mândrie (Înţelepciunea lui Isus Sirah 10, 13) omul calcă porunca, săvârşind primul păcat şi prin el apare cea mai mare dramă a neamului omenesc, drama căderii primilor oameni. În urma păcătuirii, a neascultării, urmează tragedia căderii din harul lui Dumnezeu şi izgonirea din raiul cel pierdut.

Înainte de a-i scoate afară din rai Dumnezeu a blestemat pe şarpe, a prezis necazuri şi suferinţe primilor oameni, zicând mai întâi şarpelui în care s-a întruchipat diavolul: „Pentru că ai făcut aceasta, blestemat să fii între toate animalele pământului şi între toate fiarele câmpului; pe pântecele tău să te târăşti şi ţărână să mănânci în toate zilele tale! „Duşmănie voi pune între tine şi femeie, între sămânţa ta şi sămânţa ei; aceasta îţi va zdrobi capul iar tu îi vei înţepa călcâiul".

Iar femeii i-a zis: „Voi înmulţi mereu necazurile tale; în dureri vei naşte fii, şi dorul tău va fi după bărbatul tău şi el te va stăpâni".

Iar lui Adam i-a zis: „Pentru că ai ascultat îndemnul femeii tale şi ai mâncat din pomul din care ţi-am poruncit: Să nu mănânci! blestemat să fie pământul din pricina ta! Cu osteneală să te hrăneşti din el în toate zilele vieţii tale! Spini şi pălămidă să-ţi aducă şi să mănânci buruienile câmpului. Întru sudoarea feţei tale să mănânci pâinea ta, până când te vei întoarce în pământul din care ai fost luat. Căci pământ eşti şi în pământ te vei întoarce". (Facere 3, 14—19).

Urmările neascultării voinţei lui Dumnezeu apar imediat după păcat şi se răsfrâng asupra omului întreg, suflet şi trup şi asupra condiţiilor lui de viaţă.

1. Sufletul pierde nevinovăţia, dreptatea şi sfinţenia originară, prin care omul stătea în comuniune cu Dumnezeu. Stricarea acestei comuniuni implică pierderea harului divin. Fără ajutorul harului dumnezeiesc chipul lui Dumnezeu în om se întunecă şi nu se mai orientează ca înainte de păcat spre Dumnezeu ca spre adevărul, frumosul şi binele absolut.

Prin păcat mintea (raţiunea) s-a întunecat, inima (sentimentul) s-a pervertit şi voinţa a slăbit.

a. Mintea s-a întunecat în aşa măsură încât nu mai putea judeca decât cu greu şi cu greşeli nenumărate; îşi închipuie că se poate ascunde în tufiş de la faţa lui Dumnezeu.

b. Inima s-a pervertit pierzându-şi curăţenia originară şi în locul încrederii filiale în Dumnezeu, a nădejdii în bunătatea Lui şi a iubirii faţă de El, se arată frica servilă şi ruşinea.

c. Voința, deși liberă, a slăbit, înclinând mai mult spre rău decât spre bine, urmează de preferință calea poftei trupului.

Astfel în locul armoniei începe lupta dintre trup și suflet.

2. Trupul, până la cădere fiind deplin sănătos și ferit de orice boală și durere, în urma păcatului nu se mai poate împotrivi poftelor rele și devine sălașul și robul durerilor și bolilor și suferințelor de tot felul.

În urma căderii în păcat intră în lume pentru suflet moartea spirituală care constă în despărțirea omului de Dumnezeu, lipsindu-i harul dumnezeiesc, iar trupul care avea posibilitatea de a nu muri (Gen. 3, 23) devine muritor, supus legii naturale de descompunere. Când murim nu se întâmplă altceva decât despărțirea sufletului de trup cum zice Eclesiastul: „Și pulberea se întoarce în pământ cum a fost, iar sufletul se întoarce la Dumnezeu care l-a dat" (Ecl. 12, 7).

Moartea n-a existat înainte de cădere pentru că „Dumnezeu nu a făcut moarte" (Inț. 1, 13, 2, 3), ea numai după cădere ia ființă pentru că „Plata păcatului este moartea" (Romani 6, 23).

3. Natura și condițiile externe de viață ale omului prin păcat s-au modificat pentru ca omul să simtă gravitatea căderii; toată firea materială este solidară cu destinul omului.

Munca existentă în rai, înainte de păcat, plăcută și ușoară, devine o povară pentru că pământul produce „spini și pălămidă" în urma blestemului (Gen. 3, 17).

Ca urmare a întunecării chipului lui Dumnezeu în om, toate făpturile se sălbăticesc, în rai ele fiind blânde și nu mai recunosc în om pe stăpânul lor și omul însuși nu se mai simte stăpânul făpturii.

De acum omul dezbrăcat de nevinovăție și osândit pentru neascultare, pierzând darurile cu care a fost înzestrat de Dumnezeu este izgonit din rai.

Scopul viețuirii, de la cădere încoace, este ridicarea din nou sub ocârmuirea dragostei.

Aceste adevăruri le exprimă atât de frumos Sf. Ap. Pavel: „Căci făptura a fost supusă deșertăciunii — nu de voia ei, ci din cauza aceluia care a supus-o cu nădejde, pentru că și făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să se bucure de libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu. Căci știm că toată făptura împreună suspină și împreună are dureri până acum. Și nu numai atât, ci și noi înșine suspinăm în noi, așteptând înfierea, răscumpărarea trupului nostru" (Romani 8, 20—23).

Așa se face că întreaga omenire așteaptă cu nădejde mântuirea de sub urmările păcatului strămoșesc, idee întâlnită în toate religiile lumii.

*

Mântuirea în sine nu este altceva decât împăcarea omului cu Dumnezeu prin refacerea comuniunii cu El, repunerea, reașezarea lui în starea de fericire și nemurire pe care a avut-o în starea primară de perfecțiune. Este așezarea omului în locul său inițial, alături de Dumnezeu, în care din început a fost destinat să viețuiască,

este refacerea lui după modelul inițial al creației, chipul și asemănarea lui cu Dumnezeu și reînzestrarea lui cu darurile pierdute, culminând cu fericirea și nemurirea veșnică.

Iată de ce Sfânta noastră Biserică a găsit de bine să rânduiască în această duminică pomenirea Izgonirii lui Adam din rai, ca să ne aducă aminte de unde am căzut și să trezească în noi dorul după paradisul pierdut, dorul după mântuire.

Este bine să ne aducem aminte și de cuvintele semnificative ale filozofului român Constantin Noica: „Nu uita că Dumnezeu te-a trimis în lume să-L înlocuiești: să dai sensuri, să creezi, să duci începutul său înainte. Vezi să nu-ți pierzi timpul". (De celo, pag. 64).

În Postul Paștilor care începe mâine, să folosim insistent toate căile, metodele și mijloacele duhovnicești: rugăciunea fierbinte; înfrânarea poftelor, exersarea virtuților, îmbăierea în mireasma binefăcătoare a Sfintelor Taine și ierurgii, pentru a ne bucura de înviere.

Potrivit este să ne rugăm astăzi Mântuitorului zicând: „Cel ce pe cruce ai pironit păcatul, cel cu îndrăzneală făcut de Adam în rai, și zapisul păcatelor noastre rupe-l, Hristoase Dumnezeule, și ne mântuiește". AMIN.

Pr. Gh. Streza

ALEKSANDR SOLJENIŢÎN
SCRISOARE CĂTRE CEL DE-AL III-LEA SOBOR AL BISERICII ORTODOXE RUSE DIN AFARA GRANIŢELOR, 1974*

Înalt Prea Sfinţite Mitropolit Filaret, Prea Sfinţiţi Episcopi, Cinstiţi Părinţi, domnilor,

Înalt Prea Sfinţitul mitropolit Filaret şi-a exprimat dorinţa de a vă împărtăşi reflexiile mele asupra următorului subiect: în ce mod şi prin ce mijloace poate ajuta partea neoprimată a Bisericii Ortodoxe Ruse cealaltă parte oprimată şi captivă. Deşi sunt conştient de incompetenţa mea atunci când vorbesc despre probleme religioase înaintea unor slujitori şi prelaţi ce şi-au pus întreaga lor viaţă în slujba Bisericii, nu îndrăznesc, totuşi, să mă sustrag de la datoria ce-mi revine şi cer doar indulgenţa Dv. pentru greşelile pe care le pot comite în formularea sau în felul judecăţilor mele.

Întristătorul tablou al strivirii şi nimicirii Bisericii Ortodoxe pe teritoriul ţării noastre a însoţit întreaga mea viaţă începând cu primele mele impresii de copil: garda înarmată ce întrerupe slujba şi violează sanctuarul, furia pe care o provoacă ceremonia pascală în care lumânări şi prapuri sunt smulse şi aruncate cu brutalitate, camarazii mei de clasă smulgându-mi cruciuliţa pe care o purtam la piept, clopotele doborâte la pământ, bisericile demolate pentru a face rost

---

* Conştiinţa morală a secolului nostru cu un prestigiu mondial unic, Aleksandr Soljeniţîn reprezintă prin angajamentul său ortodox deschis o mărturie profetică exemplară a vitalităţii etice şi spirituale a Ortodoxiei în epoca noastră în ciuda experienţei infernale tragice şi umilitoare pe care acesta a traversat-o în ultimele decenii. Cu un an înainte de expulzarea sa din URSS în februarie 1973, autorul „Arhipelagului GULAG" adresase o faimoasă „Scrisoare de Păresimi" patriarhului Rusiei, Pimen, în care făcea un vibrant apel întregii ierarhii ortodoxe ruse la sacrificiu şi mărturie creştină — singura cale de înfruntare a minciunii şi terorii ideologice generalizate practicate de decenii de regimul sovietic cu consecinţe funeste asupra destinului spiritual al tinerelor generaţii. Scrisoarea a stârnit în „samizdat" un pasionat şi extrem de instructiv schimb de opinii între clerici şi intelectuali dizidenţi ruşi pe tema sensului mărturiei ortodoxe şi rolului moral al Bisericii, într-un stat totalitar („dosarul" în cauză poate fi citit în traducere în nr. 1—2/1993, p. 66—79 al revistei de cultură „Transilvania" închinat temei „Sacrificiului").

de cărămizi... Şi-mi aduc bine aminte epoca dinainte de război în care cultul era interzis deja aproape pretutindeni în ţara noastră, astfel încât în oraşul meu cu o jumătate de milion de locuitori nu se mai găsea deschisă nici o singură biserică. Lucrurile se petreceau treizeci de ani după declaraţia mitropolitului Serghei (1927) şi trebuie recunoscut că această declaraţie n-a fost pentru Biserică salvarea scontată, ci o capitulare fără condiţii care a permis autorităţilor să o nimicească mai uşor, discret şi „pe nesimţite". Dacă, treisprezece ani mai târziu, Biserica a putut exista din nou, nu e pentru că puterea ar fi respectat înţelegerea, e pur şi simplu consecinţa, situaţia neplăcută în care regimul se găsea prins între valul religios care se rostogolea asupra întregii ţări, în principal ca urmare a redeschiderii bisericilor din regiunile ocupate, şi necesitatea absolută de a place opiniei publice occidentale. În realitate, concesiile şi promisiunile făcute în 1943 n-au fost decât o amăgire: au trecut treizeci de ani de atunci şi frenezia ateistă a puterii nu s-a domolit încă, ba chiar a oprimat şi strivit încă şi mai mult Biserica rusă care nu e tolerată decât în măsura în care (cel puţin aşa crede puterea) ea îi serveşte drept decor politic şi factor de ingerinţă în afacerile Bisericii internaţionale.

La un an după expulzare, proaspăt stabilit în America, scriitorul rus a fost invitat de Sinodul Bisericii Ortodoxe Ruse din afara graniţelor (cu sediul la Jordanville/New York) să ţină o alocuţiune la cel de al III-lea Sobor al acestei Biserici (1974). Cunoscând intransigenţa morală a lui Soljeniţîn, ierarhia acestei Biserici ortodoxe (ce se consideră până azi unica reprezentantă canonică a Bisericii Ortodoxe Ruse, contestând integral legitimitatea canonică şi harică a ierarhiei Patriarhiei Moscovei „aservite" regimului sovietic) scontau pe o critică nimicitoare a Bisericii Ortodoxe Ruse din URSS. Aveau însă să fie crunt dezamăgiţi. În discursul său memorabil — prezentat mai jos în traducere — Soljeniţîn a luat deschis apărarea Bisericii „roşii" din Rusia captive şi în persecuţie, criticând autosuficienţa orgolioasă a Bisericii „albe" libere din afara frontierelor chemând totodată la pocăinţă şi reconciliere nu numai între aceste două Biserici, ci şi între ele pe de o parte şi Biserica „vechilor credincioşi" (a raskolului) pe de altă parte.

Cu toate acestea, însă, numeroase fenomene, şi cu atât mai mult fenomenele spirituale au un curs subteran imprevizibil. Introdusă de Stalin doar ca un pion pe eşichierul politic, Biserica, nu ca organizaţie ci ca şi corp spiritual, a început să dobândească o forţă ce depăşeşte limitele permise de autorităţi, o forţă ce nu mai poate fi deloc controlată. „Prin surprindere se cuceresc cetăţile", spune proverbul. Tot prin surprindere a fost dărâmată şi aruncată în derută interioară şi Biserica noastră în anii '20 de forţe al căror extremism feroce era neaşteptat pentru populaţia blândă a epocii. Această ferocitate a persecuţiilor a provocat, e adevărat o explozie purificatoare de credinţă şi sacrificiu cum Biserica rusă şi poate cea mondială nu mai cunoscuse de foarte multă vreme; dar toţi aceşti credincioşi au fost

nimiciţi până la ultimul. O credinţă tare va consta pe atunci libertatea şi viaţa iar la mijlocul anilor '30 se părea că s-a reuşit să se proscrie pentru totdeauna din Rusia nu numai cultul divin şi clopotele care-l anunţau, ci, pentru a-l asfixia şi mai deplin, chiar şi orice rugăciune murmurată în taină. Cu toate acestea, ceea ce s-a reuşit la primul atac, a eşuat complet la al doilea; s-a dovedit că masa religioasă nu se lăsa abătută a doua oară. În atmosfera comunistă noi, muritorii de rând, ne-am deprins şi adaptat considerabil, fapt pe care-l puteţi judeca după numeroasele fenomene sociale apărute în ţara noastră. Puterea, din contră, din ce în ce mai înrobită bunurilor materiale, înaintează din an în an în decreptitudine. Ceea ce în anii '30 părea a fi pentru totdeauna un deşert pe plan spiritual, reînverzeşte astăzi în nenumărate locuri şi în mai mult decât o singură direcţie. Experienţa mea încă proaspătă şi recentă îmi îngăduie să dau mărturie astăzi de faptul că în Uniunea Sovietică bisericile se menţin ca nişte insule ce n-au nimic de-a face cu realitatea cotidiană sau psihologică sovietică. Aceste biserici s-au rarefiat atroce pe întreaga întindere a ţării noastre şi adesea trebuie să parcurgi 200 de km ca să asişti la o ceremonie religioasă; nu poate fi, deci, vorba ca oamenii să vină la ele pentru slujbe obişnuite: ei cer altora să spună rugăciunile pentru morţi şi să aprindă lumânări în locul lor. Dar însăşi faptul că bisericile intacte sunt pline până la refuz în zilele de sărbătoare se întoarce împotriva persecuţiilor: într-o epocă în care în Occident credinţa e emasculată nu există astăzi, poate, biserici mai pline în lume ca cele din URSS; e cu neputinţă să te închini până la pământ, n-ai loc să-ţi faci cruce, şi în mod sigur nu această senzaţie poate slăbi credinţa! Când nu simţi aşa, strânşi unii lângă alţii, umăr lângă umăr, devenim mai tari contra persecuţiilor. Şi cercul credincioşilor e departe de a se limita la cei ce pot frecventa bisericile. Doar în regiunea Riazani pe care am putea-o studia mai bine decât pe altele, în ciuda interdicţiilor şi persecuţiilor, sunt botezaţi până în 70% dintre prunci şi din ce în ce mai mult crucile alungă din cimitire micii stâlpi sovietici cu stea roşie şi fotografie. Desigur, suntem departe de o Biserică suverană; ea este încă plină de spioni şi limitată în toate drepturile civice, preoţii ei sunt la dispoziţia şi cheremul despoţilor locali atei, nu există de fapt parohie nici activităţi parohiale, nu există nici un mijloc de a asigura educaţia religioasă a copiilor şi tinerilor; dar tineretul se duce deja, el însuşi, de la sine la biserică unde este din ce în ce mai numeros. Şi aici nu mă pot opri să nu fac o paralelă atât de caracteristică: acum 60—80 de ani tocmai tineretul şi inteligheţia fugea din Biserica ortodoxă şi o supunea sarcasmelor, deşi pe atunci ea beneficia de sprijinul total al unui stat puternic şi era, ea însăşi în culmea puterii şi strălucirii ei. Mă gândesc îndeosebi la acel mare promotor al culturii ruse mort recent şi care, în tinereţea lui, la un serviciu divin la care prezenţa era obligatorie depunea chiştoace în tăvile de colectă provocând râsul nestăvilit al colegilor. Astăzi din contră, chiar dacă nu împăr-

tăşesc întotdeauna această credinţă, tineretul şi inteligheníia din Uniunea Sovietică îi acordă respectul cuvenit rezervându-şi toate sarcasmele şi atitudinea de dispreţ ideologiei comuniste la putere. Câţi adepţi înflăcăraţi ai ateismului militant nu erau, îmi aduc aminte, în anii '20, oameni dezlănţuiţi care stingeau lumânările şi distrugeau icoanele cu topoarele, astăzi ei au şi Uniunea lor a Ateilor Militanţi s-au făcut praf şi pulbere; cei mai vehemenţi dintre ei şi-au găsit moartea chiar în Arhipelagul în care a pierit şi clerul cel mai credincios, ceilalţi s-au schimbat, propaganda lor şi-a pierdut orice forţă. Dar Biserica a supravieţuit tuturor acestor cruzimi, a supravieţuit chiar la încercări din care părea cu neputinţă să mai supravieţuiască; şi iat-o încă în picioare, deşi departe de a-şi fi atins anvergura normală, şi iată că se întăreşte, dacă nu prin organizarea ei, cel puţin prin spiritualitatea credincioşilor şi a noilor convertiţi.

Aşa văd eu Biserica rusă din ţara noastră astăzi şi aş vrea să pun în gardă conducerea Bisericii din afara graniţelor împotriva erorii pe care o poate face luând în considerare o viziune prea îndepărtată asupra lucrurilor şi care ar fi aceea de a considera Biserica noastră, Biserică ce numără multe milioane de credincioşi, drept o Biserică „căzută" şi de a-i opune nu ştiu care Biserică „adevărată", „clandestină", nu ştiu ce „catacombe". În primii 15—20 de ani ai regimului sovietic, când persecuţiile erau la paroxism şi păreau să triumfe, au existat efectiv un fel de „catacombe": preoţi persecutaţi şi credincioşi urmăriţi îşi făceau rugăciunile în adăposturi secrete. Dar viaţa obişnuită îşi reia întotdeauna drepturile iar majoritatea credincioşilor nu sunt sfinţi, ci oameni obişnuiţi. Iar credinţa şi cultul există pentru a-i călăuzi în viaţa obişnuită, nu pentru a pretinde neîncetat de la ei isprăvi supraomeneşti. Dacă biserica este în apropiere şi ard acolo lumânări, atunci oamenii se duc şi vin, foarte normal, în ea. Am eu însumi printre cunoştinţele mele femei care în anii '30 ascundeau preoţi şi organizau în secret slujbe în apartamentele lor; astăzi aceste femei se duc simplu la biserica cea mai apropiată. Şi dacă poate fi observat uneori un cult pentru locurile de rugăciune în ruină (cunosc câteva în regiunea Riazani), cult care pare să înlocuiască cultul divin, faptul nu se datorează închiderii tuturor bisericilor din regiune nici absenţei totale de preoţi. Ar fi o eroare să se deducă din aceste câteva cazuri particulare existenţa unei aşa-zise Biserici „secrete" sau a unui „fenomen ce atinge întreaga Rusie". Dacă mâine autorităţile ar închide din nou toate bisericile până la ultima, „catacombele" ar renaşte, dar puterea nu are forţa să facă aceasta. Nu trebuie deci substituite „catacombe" imaginare unui popor ortodox ce există în mod real. Nu trebuie găsit, aşa cum remarc în unele din publicaţiile Voastre, un subterfugiu intelectual, ignorând astfel lumea ortodocşilor apărută de la sine şi continuând să se întărească de la sine în ţara noastră. Problema ce se pune în faţa Voastră astăzi este mult mai complexă, mult mai multiplă, şi mult mai îmbucurătoare încă decât aceea de a vă solidariza cu nişte „ca-

tacombe" misterioase, pure de orice păcat dar și total lipsite de consistență.

Astăzi în țara noastră Biserica e captivă, oprimată, strivită, dar în mod sigur nu și „căzută"! Ea s-a zidit cu puterile duhovnicești cu care, așa cum putem vedea, Domnul n-a uitat să înzestreze poporul nostru. Am spus-o deja, refuz să văd în învierea și soliditatea Bisericii dovada că programul mitropolitului Serghei Stragorodski și al discipolilor lui era just, nu o înscriu deloc pe seama straniilor lor calcule potrivit cărora Hristos ar fi mai puternic dacă ar fi purtat pe piept ordinul lui Antihrist; nu pentru că au atras pe refugiați în lagărele patriei spre moarte sau pentru că, în scop de propagandă, au răspândit calomnii (despre nu știu ce fel de „război bacteriologic dus de americani"), nu pentru că au capitulat cu lașitate, nici datorită crimelor lor s-a reconstituit Biserica lui Hristos, ci pentru că s-au pus în mișcare forțe istorice care nu erau decât expresia, Planul lui Dumnezeu. Acești înalți prelați poartă aici pe pământ ca și în cer, responsabilitatea păcatelor supunerii și trădării pe care le-au comis, păcate care însă nu ating trupul Bisericii, nici numerosul cler de o reală sinceritate, nici masa oamenilor ce se roagă în biserici; și că ele nu vor putea niciodată atinge poporul credincioșilor ne poate convinge întreaga istorie a creștinismului. Dacă păcatele prelaților s-ar transmite credincioșilor, atunci Biserica lui Hristos n-ar fi veșnică și nebiruită, ci ar depinde în întregime de caracterul și conduita celor ce o conduc.

Dar istoria noastră cea mai recentă cere ca ea să fie înțeleasă și compătimită. Salut memoria patriarhului Tihon. El a trebuit să facă față la atâtea lucruri noi, imprevizibile, și capcane la fiecare din pașii lui (atât de diferiți și adesea atât de contradictorii) în cursul acelor ani de frământări și zbucium (Rusia nu mai cunoscuse asemenea vijelii de un mileniu), astfel că el fie și-a ridicat din amvon brațul azvârlind anatema asupra comisarilor bolșevici, fie, prins în menghina lui Lenin și Troțki ce se jucau cu nerușinare cu bunurile Bisericii, a fost cuprins și sfâșiat de îndoială: mila îl îndemna atunci la cedarea lor, dar fermitatea risca să pară contrară iubirii creștine; fie că, pentru a compensa nerușinarea „înnoitorilor", a adoptat un ton mai conciliant față de puterea atee, fie că a încercat să vadă până în ce măsură trebuie cedat, în toate cazurile însă, el a purtat pe umerii lui nu numai povara acelor ani de excepție pe care nimeni nu-i înțelegea prea bine, ci și cea a păcatelor comise anterior de Biserica rusă și ale căror consecințe au apărut și el în acel moment. Moartea subită a Patriarhului (un asasinat al Cekâi nu este deloc neverosimil) n-a făcut decât să confirme faptul că linia pe care a urmat-o era cea a unui Drept. Tot prin moarte în închisorile G.P.U.-ului, la Solovki, în alte lagăre și în exil a fost confirmată justețea liniei urmate de mii de preoți, monahi și episcopi, ca și cea a locțiitorului scaunului patriarhal, mitropolitul Piotr. Și cel ce se înclină în fața fermității nu poate să nu deplângă faptul că (într-o conjunctură și ea foarte greu de înțeles exact) a inițiat linia mincinoasă a complezen-

ţelor, linie prelungită şi accentuată de discipolii şi urmaşii lui. Dar le-a fost lor uşor oare să admită că renaşterea inevitabilă a Bisericii nu depindea de semnătura lor şi că, din contră, dacă ar fi refuzat să facă cea mai mică concesie bolşevicilor, ar fi făcut-o mai g'orios şi mai sigur? Acum ştim (încă nu toţi) că este inadmisibil să te supui şi să cedezi, chiar şi un deget numai, acestei forţe vrăjmaşe a oamenilor pe care secolul XX şi Rusia au cunoscut-o primele, căci cea mai mică supunere înseamnă întotdeauna şi pierzania noastră. Sub acest regim n-am putut obţine libertate decât prin fermitate sau atunci când puterea a fost constrânsă să ne-o dea, dar până azi nimic nu ne-a fost dat din pură generozitate. Ori în aceşti ultimi ani, punctele tari şi punctele slabe din ţara noastră s-au repartizat astfel încât, el singur şi prin inflexibilitatea lui, episcopatul Moscovei ar fi putut (poate pierzându-şi unii funcţiile) elibera în mod decisiv Biserica noastră de numeroase piedici şi umilinţe. Şi astăzi consider că aceasta a fost obiectul Scrisorii pe care am adresat-o acum doi ani patriarhului Pimen. Pentru a ne elibera de minciună, cui trebuie să ne adresăm în primul rând dacă nu părinţilor noştri duhovniceşti? Dar, trecând graniţele, mi-am pierdut dreptul de a reface astăzi o scrisoare asemănătoare.

Pentru cel ce trece graniţele şi a auzit deja vag vorbindu-se despre divergenţele existente între Bisericile ruse din emigraţie, profunzimea disensiunilor existente în Biserica ortodoxă şi, prin urmare, profunzimea ereziei ce macină Biserica rusă e aici o sursă nouă de uimire. Astfel că fiecare îşi are problemele lui: acolo le avem pe ale noastre, aici ei le-au pe ale lor.

Îmi este, de asemenea, greu să înţeleg modul de conducere a diocezelor occidentale dependente de jurisdicţia patriarhiei Moscovei. Cum e posibilă aceasta? Din compasiune pentru prizonieri trebuie oare ca ele să ia asupra lor aceleaşi lanţuri ca şi ei, în loc de a face să cadă şi lanţurile lor? Din compasiune pentru sclavi trebuie oare să-ţi pleci capul sub jug? Din compasiune pentru ce-i ce mint în captivitate trebuie această minciună susţinută şi în libertate? Dacă toate acestea nu sunt făcute decât din fidelitate faţă de Biserica-mamă, dacă toate aceste sacrificii sunt făcute pentru a rămâne în unitate cu ea, atunci e vorba de o unitate rău înţeleasă, de o iluzie ce nu poate face să se nască nici o recunoştinţă în mine, parohian al Bisericii captive, căci eu îmi spun: dacă sunt atât de uniţi cu noi, dacă sunt atât de compătimitori, de ce nu fac nici un gest să ne apere contra opresorului? De ce nu spun cu voce tare şi clară, josnicia intrigantă, vicleniile mincinoase ale întregii politici bisericeşti a „Consiliului pentru afacerile Bisericii"?

Dar cum să explici dezacordurile survenite între Bisericile ortodoxe ruse din emigraţie, Biserici ce se bucură de libertate? Voi repeta smerit cuvintele cu care am început: nu sunt un specialist în probleme religioase; n-am studiat niciodată canoanele Bisericii şi nu pot la ora actuală să pătrund toate subtilităţile istoriei Bisericilor ruse din emigraţie, istorie ce durează deja de peste o jumătate de se-

col. Dar cunosc principalele elemente ale disensiunilor şi mi se pare că fiecare din Bisericile azi opuse se sprijină pe numeroase principii canonice în care pot fi găsite pentru fiecare din ele, erori (lucrul e valabil de asemenea şi pentru Patriarhia Moscovei care a rupt cu tradiţia canonică autentică). Nimeni nu poate avea reguli canonice absolute, irefutabile, sau atunci Biserica rusă n-ar fi putut supravieţui loviturilor imprevizibile ce au marcat epoca noastră. Toţi constructorii ţin cont în calculele lor de acţiunea normală a forţelor pământeşti, dar, dacă pământul însuşi crapă, faptul nu le poate fi imputat lor nici nu putem să ne plângem de formulele lor. Cred că într-un asemenea moment principiile canonice ar trebui să treacă pe un al doilea plan şi ar trebui să primeze spiritul fiecărei Biserici şi soliditatea credinţei ei. Dar cred că nimeni nu va acuza nici Biserica care a urmat mitropolitului Evloghi, nici mitropolia Americii, de a se fi supus forţelor atee şi de a fi colaborat cu ele. Şi amândouă înalţă la cer rugăciuni pentru Biserica martiră a Rusiei şi poporului nostru oprimat. În acelaşi timp, totuşi, nu se poate spune că nici una din cele trei Biserici rivale n-au comis greşeli (căci în cursul acestor şaizeci de ani care din compatrioţii noştri, fie în ţara noastră, fie în străinătate, n-a făcut un pas greşit?). Nimeni nu este atât de infailibil încât să-şi poată permite să excomunice o altă Biserică.

Să nu-mi poarte ranchiună Înaltul Vostru Sobor, dar nu contează cine, chiar şi un nou venit, un ignorant, un orb sau un vagabond poate vedea clar că disensiunile care duc la interzicerea preoţilor de a avea între ei comuniune liturgică sau, la nivelul vieţii de toate zilele, de a excomunica un credincios pentru că s-a rugat Dumnezeului nostru într-o altă biserică, ori de a refuza Cuminecătura unui muribund, dacă nu e de-al nostru până în cele mai mici detalii, nu zguduie doar unitatea Ortodoxiei noastre şi moştenirea pe care Patriarhul Tihon ne-a lăsat-o la toţi, ci şi sentimentul creştinesc însuşi (ne rugăm Aceluiaşi Hristos sau la Hristos diferiţi?). În vreme ce toţi cei ce se roagă astăzi în întreaga Rusie sunt cu atât mai mult excomunicaţi şi chiar blestemaţi. Iar dacă, în caz contrar, ei nu sunt pierduţi, de ce or fi pierduţi cei ce ţin de Bisericile de la Paris sau de cea a Americii?

Ce sursă de bucurie poate găsi atunci în Biserica liberă cel ce vine din Biserica captivă şi care a cunoscut nenorocirea şi victimele ei? Care e pericolul cel mai grav pentru Ortodoxia rusă: o opresiune venită din exterior sau o dislocare internă datorită neînţelegerilor? În ce mă priveşte, pot spune că dacă în faţa primeia nu mi-am pierdut nici o clipă curajul, cea de-a doua m-a cufundat în mâhnire (şi singurul lucru care mă consolează e acela de a fi remarcat că simplii credincioşi de aici ştiu atât de puţine lucruri despre disensiunile prelaţilor şi sunt la fel de puţin responsabili de ele ca şi credincioşii din ţară). Pe cât de uşor e de înţeles faptul că Biserica din emigraţie se înalţă cu fermitate plină de abnegaţie contra celor ce destramă poporul nostru, pe atât de imposibil de înţeles şi de admis aceea

ca ortodocșii să se ridice unii împotriva altora. Atunci tot viitorul Ortodoxiei ar fi lipsit de speranță, căci dacă ei nu se pot uni când sunt atât de puțin numeroși și în condiții de viață atât de asemănătoare, cu cât mai dificil încă va fi ca ei să se unească atunci când se vor aduna cu toții, dar vor fi separați de experiențele lor trecute.

Fără îndoială, printr-un studiu detaliat, pot fi descoperite numeroase cauze private personale, psihologice sau pur și simplu întâmplătoare și meschine care, printr-un nefericit concurs de împrejurări, au adâncit și înăsprit schisma născută în străinătate. Dar dacă ne interzicem orice alt mijloc de a ajunge la adevăr, o grea întrebare, asemenea unei cruci, ni se impune și la care nu putem să nu răspundem: această schismă a apărut numai prin faptul că Biserica noastră se afla în străinătate în această situație anormală care e cea de emigrant? Sau nu e Biserica Ortodoxă rusă de multă vreme slăbită și deșirată interior și atunci schisma ar fi mai degrabă consecința acestei stări? Și dacă e slăbită, atunci de cât timp?

De mulți ani deja mi-am consacrat viața studiului istoriei ruse celei mai recente, și mai exact am căutat să aflu cum s-a putut produce o revoluție atât de distrugătoare, care i-a fost derularea și dacă a fost vreun mijloc de a salva Rusia de această cangrenă? În cursul lucrărilor mele am descoperit că lucrurile au fost deformate de toate părțile, că s-au țesut numeroase legende ce îngăduie fiecăruia să-și înfrumusețeze interpretarea lui. Și aș fi inconsecvent și n-aș avea nici o speranță de a cunoaște într-o zi adevărul, dacă, limpezind rând pe rând toate aceste deformări, aș omite unele dintre ele. Este trist de spus, dar una din deformările adevărului istoric este acela de a prezenta Biserica rusă dinainte de revoluție drept o Biserică de o perfecțiune absolută, fiind suficient acum să ne ridicăm doar din nou la nivelul ei.

Nu, adevărul mă obligă să spun că starea Bisericii ruse la începutul secolului XX, situația clerului ei umilit timp de secole, opresiunea pe care i-a impus-o statul și în același timp fuziunea ei cu el, pierderea independenței ei spirituale, apoi cea a autorității ei asupra maselor și clasei cultivate, asupra muncitorilor din orașe și (faptul cel mai teribil) că această autoritate slăbea chiar și în masa țărănimii (cât de multe sunt proverbele ce ridiculizează pe preot și cât de puține care-i acordă un respect!), această stare a Bisericii ruse, deci, a fost una din cauzele principale ale caracterului ireversibil al evenimentelor revoluționare. Dacă la începutul secolului XX, Biserica ar fi fost spiritual independentă, sănătoasă și puternică, atunci ar fi avut destulă autoritate și forță spre a opri războiul civil ridicându-se imperios deasupra părților combatante și nu s-ar fi lăsat anexată de una din ele. Nu intentez nimic: într-o stare cu adevărat ortodoxă un război atât de distrugător n-ar fi putut izbucni.

Dar, vai, starea Bisericii ortodoxe ruse în momentul revoluției nu corespundea de loc profunzimii primejdiilor spirituale ce amenințau întreg secolul nostru și poporul nostru în primul rând. Forțele vii ale Bisericii ce conduseseră la reforme salvatoare și la reunirea

Soborului din 1917, strivite de un aparat de stat autosatisfăcut și împotmolite în toropeala confortabilă a celorlalți membri ai clerului, au fost luate prin surprindere; este evident că au fost luate prin surprindere pentru că tunurile soldaților armatei roșii bubuiau asupra acoperișurilor și cupolelor edificiilor unde se întrunea Soborul.

În această scurtă intervenție ar fi deplasat să vorbesc mai în detaliu de formele pe care le-a îmbrăcat nevrednicia Bisericii în fața teribilului an 1917 (dar judecând poate nevrednicia episcopatului moscovit de azi ne vom aminti în sinea noastră de unele fapte, vom face poate unele apropieri și vom găsi unele explicații). De altfel, persoanele aici prezente știu în această privință mult mai multe lucruri decât mine, unii chiar din experiență personală. Dar îmi voi îngădui să atrag atenția persoanelor aici adunate asupra unui alt păcat comis de Biserica noastră, vechi și aceasta de 300 de ani (și dacă îndrăznesc să repet acest cuvânt dur „păcat", e numai pentru a evita folosirea altuia și mai dur încă), asupra unui păcat pentru care Biserica noastră (și întreg poporul nostru ortodox) nu s-a pocăit vreodată, asupra acestui păcat ce apăsa asupra noastră în 1917 și apasă încă și astăzi și care, așa cum e concepută religia noastră, poate fi cauza pedepsei lui Dumnezeu asupra noastră, cauza inevitabilă a nenorocirilor ce ne-au asaltat.

Vreau să vorbesc, firește despre inchiziția rusă, despre persecuțiile îndreptate contra „credinței de rit vechi" și de zdrobirea ei, de opresiunea și masacrul a 12 milioane de frați ai noștri, coreligionarii și compatrioții noștri (de torturile pline de cruzime la care au fost supuși: smulgerea limbii, cleștii, rugurile, moartea), de faptul că i-am lipsit de bisericile lor și i-am constrâns să se exileze la mii de verste sau departe în străinătate, pe ei care nu s-au revoltat niciodată, pe ei care n-au răspuns ridicând armele împotriva noastră, pe ei acești vechi ortodocși, tari în credință și fideli, pe ei pe care nu numai că nu-i voi numi schismatici dar voi evita chiar și faptul de a-i numi „vechi-credincioși", căci atunci, noi ceilalți nu vom fi decât niște „noi-credincioși". Pentru singurul motiv că n-au fost destul de prompți în a-și însuși recomandările pripite supuse cauțiunii patriarhilor greci în trecere pe la noi, pentru că au continuat să-și facă semnul crucii cu două degete, ceea ce Biserica noastră făcuse vreme de două sute de ani, pentru aceasta i-am dat persecuțiilor și unor absolut egale cu cele pe care nu le-au impus ateii sub Lenin și Stalin. Și niciodată inima noastră n-a fost atinsă de pocăință pentru toate acestea! Și astăzi la Lavra Troița Serghieva se săvârșește continuu o ceremonie deasupra moaștelor Sf. Serghei Radonejțki (ceremonie la care credincioșii vin în număr mare), dar cărțile liturgice din care se ruga Sfântul le-am ars pe rug ca pe niște cărți diabolice! Și aceste persecuții ireparabile, autodistrugerea rădăcinilor Rusiei, a spiritului rus, a integrității ruse, au durat 250 de ani (nu 60 ca acum): era atunci posibil ca Rusia, și noi toți, să nu primim în schimb un șoc asemănător? În vreme ce unii împărați erau înclinați să facă să înceteze persecutarea credincioșilor lor supuși, cei mai înalți demni-

tari ai Bisericii Ortodoxe au insistat, murmurându-le insidios să continue persecuţiile! Ni s-au dat 250 de ani să ne pocăim, ori singurul lucru pe care l-am aflat în inimile noastre a fost să-i iertăm pe cei persecutaţi, să-i iertăm în felul în care i-am nimicit. Dar a venit anul 1905, şi această cifră se explică de la sine, fără nici o nevoie de explicaţie, ca inscripţia de pe zid pentru Baltazar.

(Dacă şi în cursul acestor secole am pierdut pe ortodocşii noştri lăsându-i, fără a ne preocupa de aceasta, să se împrăştie în nenumărate secte, dacă de la instaurarea regimului sovietic am pierdut tineretul cel mai pur, cel mai fervent şi cel mai curajos, greşeala nu se datorează independenţei lor de spirit, ci, cel mai adesea, împietririi, pasivităţii şi indiferenţei Bisericii).

Iată, deci, la ce adâncime, la ce distanţă trebuie căutate rădăcinile amare al disensiunilor şi risipirii Bisericii noastre, iată unde trebuie căutată responsabilitatea noastră personală în tot ceea ce a eşuat în Rusia. Iată cât de mult contează însă să ne unim între noi, iată câţi paşi, câte trepte ale acestei unificări vor trebui făcute, cât de mult va trebui ea să se purifice, înainte ca să ne putem reuni cu adevărat într-o singură Biserică Ortodoxă una şi indivizibilă căreia în sfârşit Dumnezeu îi va acorda harul Său. La ceremonii şi în conversaţii, în bisericile Moscovei am putut observa mai îndeaproape ramura cea mai veche a Bisericii noastre şi pot depune mărturie înaintea voastră de uimitoarea tărie în credinţă a credincioşilor ei (de altfel şi în rezistenţa lor la opresiunea exercitată de stat sunt mult mai fermi decât noi); pot da mărturie că au păstrat trăsături, o limbă şi un spirit tipic ruseşti ce nu mai pot fi găsite nicăieri altundeva pe întreg teritoriul Uniunii Sovietice. Ceea ce ochii mei au văzut, ceea ce urechile mele au auzit îmi vor interzice întotdeauna să spun că unificarea atât de sperată a întregii Biserici ruse e desăvârşită cât timp nu ne vom uni printr-o iertare reciprocă şi ramura noastră cea mai veche.

În vreme ce până atunci ne rămân încă multe trepte de trecut pentru a ajunge la frăţie şi iubire, ne-am lăsat opriţi la treapta cea mai de jos a acestora printr-o divizare de neînţeles nu în credinţă, nici măcar în nuanţele acestei credinţe sau în rituri, ci prin fragmentarea nu ştiu căror „jurisdicţii", cuvânt pe care nu l-am auzit niciodată din gura lui Hristos şi care nici măcar nu poate fi imaginat în paginile cărţilor sfinte.

După ce un progres material strălucitor, nelimitat, şi pe care nimic nu l-a înfrânat, a condus umanitatea spre o fundătură spirituală apăsătoare atât în Vest cât şi în Est, nu-mi imaginez altă cale de salvare pentru tot ce-i viu, pentru naţiunile, societăţile, pentru toate asociaţiile omeneşti, şi cu atât mai mult, prin însăşi natura lor, pentru Biserici, nu văd deci altă ieşire decât dacă fiecare îşi recunoaşte păcatele şi greşelile lui, pe ale sale şi nu cele ale altora, dacă se pocăieşte, dacă evoluează şi se dezvoltă învăţând înainte de toate să se stăpânească pe sine. Această soluţie e universală şi nu există

nici un motiv să propunem a alta pentru Biserica Ortodoxă rusă, fie ea liberă sau captivă, în emigrație sau în țară. Purtăm asupra noastră păcatele a zeci și sute de ani, nici una din tendințele, nici una din organizațiile Bisericii nu e pură, căci noi toți suntem Rusia și noi toți am făcut-o așa cum este ea azi. Date fiind convingerile mele pe care le cunoașteți, nu vă puteți îndoi, desigur, de faptul că privesc cu simpatia cea mai totală fermitatea neclintită pe care ați adoptat-o odinioară, și pe care ați păstrat-o până azi, contra agresiunilor atee. Dar, în mod curios, dacă nu vrea să se deformeze, orice fermitate trebuie să evolueze cu timpul. Și o evoluție subtilă a punctelor voastre de vedere, a judecăților și deciziilor practice ale Soboarelor Voastre generale și episcopale ar putea face activitatea Voastră întradevăr mult mai eficace și ajuta astfel, în același timp, mult mai eficient la renașterea generală a Bisericii ruse.

Vi s-ar părea că m-am îndepărtat poate de întrebarea ce mi-a fost pusă la început, în ce mod și prin ce mijloace partea neoprimată a Bisericii ruse poate ajuta partea oprimată și captivă? La această întrebare răspund în măsura posibilităților mele astfel:

Nu cunosc excepții de la această regulă: mișcările de bază ce decid viitorul unei țări și al unui popor se petrec întotdeauna în metropolă și nu în diasporă (e prețul pe care-l plătesc cei ce-au ales exilul: influența lor asupra destinului țării lor slăbește). Astfel, eliberarea Bisericii noastre, ca și cea a poporului nostru, eliberarea atât de așteptată și care va veni până la urmă, se va efectua, și ea, în metropolă prin procese interne la fel de impenetrabile ca și căile Domnului, ca tot ce e complex, și nu poate fi prevăzut nici chiar de spiritele cele mai pătrunzătoare. Iar formele care vor apare sau vor acționa îndată după această eliberare sunt cu atât mai puțin previzibile. (Previn, deci, foarte serios previsătorii orgolioși că nu trebuie să spere că, odată eliberată, Biserica ortodoxă din Rusia se va prăbuși și va ruga pe arhipăstorii Bisericii din afara frontierelor să vină să o conducă). Nu balanțele omenești ne vor spune cine va prevala asupra celuilalt prin intensitatea suferințelor, a căinței și credinței lui.

Prin ce mijloace va putea fi adus un ajutor acolo? Arătându-le exemplul fermității și intransigenții? lor, acolo, când noi suntem aici? Nu-i deloc convingător. Singura cale justă e cea care trebuie să ducă la fuziunea viitoare a tuturor ramurilor Bisericii ruse. Ideea directoare a doctrinei care a cauzat pierzania țării mele a fost aceea de a diviza cât mai mult cu putință. De aceea, Rusia nu se poate ridica decât reunind toate forțele ei fizice și spirituale. Compatrioții noștri aflați în străinătate, dar care nu au încetat să vadă în Rusia adevărata lor patrie (nu ca o dulce amintire a trecutului, ci ca adevărata patrie a viitorului, patria urmașilor lor), nu pot sluji astăzi mai bine Rusia decât păstrând Ortodoxia tezaurului unității ei, topind întreaga Ortodoxie rusă aflată în străinătate într-o singură Biserică tânără, frățească și armonioasă.

Iată de ce aş îndrăzni azi să folosesc cuvântul care mi s-a dat înaintea Soborului pentru a chema toţi oamenii activi (nu istoricii) care vor să lucreze cu adevărat şi să-şi aducă ajutorul lor, să se îndrepte hotărât spre viitor şi nu spre trecut! Atunci, raţiunile ce au condus la această schismă anormală a Ortodoxiei ruse din străinătate vor cădea şi vor pieri şi nu se vor mai căuta vinovaţii acestei diviziuni acum revolute. Divergenţele superficiale şi nelalocul lor, „jurisdicţionale", şi care nimic n-au de-a face cu credinţa, vor cădea. Şi dacă în ce priveşte structurile, o unificare nu e posibilă într-un viitor apropiat (ceea ce înţeleg perfect), Soborul Vostru poate de îndată printr-un singur gest, printr-un singur apel, să facă să cadă ostilitatea existentă între Biserici decretând să nu mai fie împiedicată comuniunea între preoţii ortodocşi, dacă Bisericile lor nu servesc în chip notoriu ateismului. Vă chem să reflectaţi asupra tristului tablou oferit Ortodoxiei ruse din patria noastră atunci când va descoperi că, bucurându-se de o libertate totală şi fără a suferi nici o persecuţie, Ortodoxia s-a scindat într-un mod de neiertat.

Hotărârile Soborului Vostru nu pot, vai, să determine cursul evoluţiei şi eliberării Bisericii ruse din metropolă, dar pot decide dinainte proporţiile şi utilitatea aportului lor, ca şi forma pe care o va lua influenţa lor asupra Bisericii eliberate şi în ea însăşi.

În fine, unica noastră problemă, problema noastră cea mai mare este realmente aceea de a visa la eliberarea Bisericii de sub jugul ateismului? Criza actuală a Bisericii (veche deja de un secol) e mult mai profundă şi povara problemelor actuale e mult mai grea. Nu trebuie oare căutate o mai mare înţelepciune şi un mai mare curaj moral pentru a repara păcatele, nedreptăţile, greşelile deja vechi, îndepărtate, şi mai puţin strigătoare astăzi, dar care, toate împreună şi fiecare separat, au marcat faţa Ortodoxiei ruse cu nişte cicatrici care o desfigurează? Cum să ajungem la o Biserică care să nu mai oprime pe nici unul din fiii ei? La o Biserică care să nu mai fie o parte a unui stat, care să nu mai fie supusă spiritual nici unuia (nici chiar celui mai bun) şi să nu mai fie legată de nici un partid? O Biserică în care să se realizeze cele mai bune planuri ale reformelor noastre avortate şi care nu urmăreau decât să facă să renască puritatea creştinismului primar? O Biserică care să se pună pe picioare nu pentru ea însăşi, ci care să ajute întreaga Rusie să găsească un mijloc personal de a ieşi din strâmtoarea şi obscuritatea lumii actuale.

Formele la care trebuie să ne aşteptăm nu sunt o restauraţie, e repetare a celor existente înainte de revoluţie.

Dar ele sunt chemate să fie atât de înalte, atât de pline de comoara unei căutări neîncetate încât să poată antrena deopotrivă în urmarea lor şi lumea occidentală ce suferă astăzi de o sete spirituală nepotolită. Experienţa incombatibilă şi amară făcută de poporul rus ne permite să nutrim această speranţă.

Voi repeta în încheiere faptul că nu pretind să rezol problemele religioase; însă orice simplu muritor are dreptul de a spune adevărul aşa cum i se arată lui, în speranţa că înţelepciunea Soborului vor completa toate lacunele lui.

Rog pe părinţii Episcopi şi Preoţi să-mi dea binecuvântarea lor şi vă cer tuturor să vă rugaţi pentru mine.

August 1974

În româneşte
de
Diac. lector Ioan I. Ică jr.

Note, însemnări, comentarii

SEBASTIAN BROCK

PARTEA A DOUA A SCRIERILOR SF. ISAAC SIRUL: PIERDUTĂ ȘI REGĂSITĂ!*

Sf. Isaac de Ninive sau Sf. Isac Sirianul, cum este numit în traducerea grecească a scrierilor lui făcută în mânăstirea palestiniană Sf. Sava în sec. IX, e singurul scriitor duhovnicesc sirian ale cărui lucrări continuă să fie foarte mult apreciate în cercurile monahale până astăzi: în Grecia prin diferitele reeditări ale ediției monahului Nikifor Theotokis (Leipzig, 1770)**; în mânăstirile copte din deșertul Egiptului în traducere arabă; iar în Occident în principal prin traducerea engleză făcută de savantul olandez A. J. Wensinck în 1923 *(Mystic Treatises by Isaac of Nineveh,* Amsterdam, 1923).

Textul siriac după care s-au făcut atât traducerea grecească cât și cea engleză a fost publicat în 1909 de părintele lazarist persan Paul Bedjan *(Mar Isaacus Ninivita de perfectione religiosa,* Paris, 1909), editorul unui mare număr de texte siriace și căruia toți savanții care i-au urmat îi datorează o imensă recunoștință. Traducerea engleză a lui Wensinck acopere acea parte a textului pe care manuscrisele o descriu drept „prima jumătate" *(palgutha)* din scrierile lui Mar Isaak (primele 581 de pagini din cele 646 ale ediției lui Bedjan). O examinare a conținutului edițiilor tipărite ale traducerii grecești relevă faptul că toate tratatele pe care le conține provin, cu câteva excepții numai, din această „primă jumătate", deși într-o ordine diferită (cf. Kl. Deppe, *Die Logoi Asketicoi des Isaak von Ninive,* în: *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte,* Göttingen, 1968, p. 48—57). Materialul suplimentar nu provine însă dintr-o altă parte a operelor lui Isaac, ci de la alți doi scriitori sirieni diferiți: Filoxen de Mabbug (scrisoare către Patricus) și Ioan Sabah (cunoscut și ca Ioan de Dalyatha).

Într-un apendice al ediției sale a textului siriac Bedjan a tipărit și câteva extrase din ceea ce el numește cea de-a „doua" și a „treia parte" a scrisorilor Sf. Isaac. Atribuirea extraselor de la pag. 601—628, celei de-a „treia părți" e o presupunere incorectă a lui Bedjan însuși; în realitate e vorba de fragmente din scrierile lui Dadisho de Quatar, editate complet în 1934 de A. Mingana *(Early Christian Mystics,* Woodbrooke

---

* Comunicare a profesorului de siriacă de la Oxford, *Sebastian P. Brock,* la cea de-a IX-a Conferință Internațională de Studii Patristice, Oxford 1983, publicată în *Studia Patristica* XVIII, Kalamazoo — Leuven, 1989, p. 230—233.

** După această ediție greacă s-a făcut și traducerea românească a păr. prof. D. Stăniloae, *Filocalia românească X,* București, 1981, 523 p.

Studies 7, 1934, p. 70—143). În ce privește extrasele de la pag. 582—600 intitulate „selecții din cea de-a doua parte din scrierile lui Mar Isaac de Ninive", și care nu figurează în traducerea grecească din sec. IX, Bedjan indică în prefața sa (p. XV) că el a extras aceste fragmente dintr-un manuscris de 225 de pagini provenit din Urmiah (nordul Persiei). El mai declară că ar fi publicat și această „a doua parte" într-un al doilea volum al ediției sale dacă ar fi avut la dispoziție însă un alt manuscnis cu care să colecționeze manuscrisul incomplet de la Urmiah pe care-l avea: „je l'ai regrette", adaugă, „car il s'y trouve de fort belles pages". Regretăm și noi acest lucru, deoarece manuscrisul din Urmiah a dispărut acum împreună cu majoritatea celorlalte manuscrise ce alcătuia acea interesantă colecție.

Este o bucurie, însă, să putem anunța că pierderea nu este atât de ireparabilă pe cât credeam, căci recent am avut norocul să descopăr un alt manuscris, practic complet, al celei de-a „doua părți" (palgutha d-atarten) a Scrierilor Sf. Isaac; el se află la Biblioteca Bodleiana din Oxford unde s-a aflat, necatalogat (cu excepția unei singure fișe) din 1898, când a fost achiziționat de Rev. Yaroo M. Neesan (provenind probabil din aceeași regiune Urmiah de unde se trăgea și Neesan).

Manuscrisul *Bodleianus syr. e.* 7 constă din 190 de foi și astfel nu poate fi același cu manuscrisul din Urmiah pe care l-a văzut Bedjan. Manuscrisul este complet, n-are nici o foaie lipsă, dar unele din ele (inclusiv colofonul) sunt deteriorate. Mai ales piesa introductivă, o scrisoare adresată unui anume Mar Ishoczkha (f. 1 b), necunoscut astfel, este pe alocuri foarte greu, sau chiar imposibil de citit. Deși numele copistului, Marquos, s-a păstrat, data copierii manuscrisului din nefericire s-a pierdut; pe baza criteriilor paleografice însă manuscrisul aparține cu probabilitate secolelor X sau XI.

Cea de-a „doua parte" conține 42 de tratate separate numerotate și adunate la un loc de un editor care a aranjat în aceste două părți scrierile Sf. Isaac pe care le-a aflat. Uneori apar remarci introductive datorate acestui editor, căruia pare să i se datoreze și multe din titlurile textelor. Fapt curios, editorul a inclus în această „a doua parte" două tratate care apar deja cu același text în „prima parte" (nr. 54—55 din numerotarea lui Wensinck). Această duplicare a fost observată într-o notă marginală de un cititor al manuscrisului. Unele pasaje sau texte sunt prevăzute cu *nunhare* sau scolii ce ar putea fi opera editorului care a strâns și îngrijit corpusul scrierilor Sf. Isaac. Comparația manuscrisului Bodleian cu extrase din manuscrisul din Urmiah tipărite de Bedjan indică limpede faptul că textul lor este foarte apropiat, practic identic, cu variații minime între ele.

Dintre textele cu care se deschide cea de-a „doua parte" a scrierilor Sf. Isaac (Bodl. syr. e. 7, 20—110) poate cel mai important e un set de *patru centurii* cuprinzând 400 de „capete" *(rishe, kephalaia) despre cunoștință* („gnostice"), unele din ele însoțite și de scolii. Editorul colecției descrie aceste *kephalaia gnostika* astfel: „Ale aceluiași Mar Isaac, episcop și eremit, sentințe separate despre cunoștință cuprinzând înalte contemplații duhovnicești *(theorias)* și cunoștință desăvârșită, tâlcuiri bogate

și înțelesuri minuate și mari taine; spre bucuria și desfătarea sufletului și pentru sporirea lui în cele duhovnicești" (Ediția lui Bedjian prezenta doar cinci pagini de excerpte din cea de-a patra centurie și din ultimele zece foi ale versiunii lor integrale).

Îndată după centurii vine o secțiune privitoare la *„rugăciunea ascunsă"*. După o prefață, datorată probabil editorului, ni se prezintă *treizeci de rugăciuni* numerotate (și din acestea Bedjan oferise doar o succintă selecție). Alte câteva secțiuni ale manuscrisului sunt consacrate tot temei de rugăciuni, cum ar fi d. ex.: *„douăzeci de capete despre rugăciune"* sau *„secțiune care indică precis și explică limpede ce este rugăciunea curată și neîmprăștiată"*.

Din celelalte titluri selectez aici doar câteva spre a da o idee despre restul temelor abordate în cea de-a „doua parte" a scrierilor Sf. Isaac:
— *despre lacrimile neîncetate* (temă binecunoscută a Sf. Isaac);
— *despre cum ostenelile trupului sunt nefolositoare fără lucrarea minții;*
— *despre o experiență pe care a avut-o contemplând slava zidirii celei noi*, etc.

Alte secțiuni tratează despre: *încercări și ispite* și despre *smerenia lăuntrică*. În final, însă, Sf. Isaac se îndreaptă spre *înțelegerea duhovnicească (theoria) a Gheenei* — „în măsura în care este cu putință ca harul să dăinuiască firii omenești putința de a-și forma opinii privitoare la aceste taine". În cursul acestui capitol, Sf. Isaac citează din Teodor de Mopsuestia și Diodor din Tars în sensul că chinurile iadului nu sunt veșnice. Pasajul citat din Teodor este prezentat ca fiind din „primul tom împotriva celor ce spun că păcatul este sădit prin fire", și el corespunde exact cu un excerpt citat de Solomon de Bosra în cap. 60 al a sa-lei Cărți a Albinei. Citatele din Diodor sunt precizate ca provenind din cărțile a V-a și a VI-a „despre Providență", și sunt citate și ele în același capitol din opera lui Isaac, mai degrabă decât din sursele originale (numele Sf. Isaac este menționat explicit înainte de aceste citate în cap. 60).

Colofonul manuscrisului e, din nefericire, deteriorat, datarea copierii textului fiind pierdută. Din ceea ce s-a păstrat, reiese că numele copistului a fost Marqos și că manuscrisul a fost copiat pentru Rabban Isho din satul Bet B/Q'DY (primele două litere sunt neclare) în „mânăstirea lui ML'K („Îngerului") sub (?) egumenia heruvimului în trup, Mar Abdisho' din Kom" — toate nume necunoscute și neidentificate încă până acum.

Actualmente se lucrează la o traducere engleză a părții a „doua" a scrierilor Sf. Isaac în colaborare cu Dana Miller care a realizat recent o nouă traducere a părții „întâia" publicată de Holy Transfiguration Monastery, Boston, în 1984. În curs de pregătire se află și o ediție *princeps* a textului original siriac, care va ține seama și de fragmentele identificate și în celelalte manuscrise cunoscute până acum.

Traducere
de
Diac. lector Ioan I. Ică

PAUL PHILIPPI

„ECUMENISM ÎNAINTE DE ECUMENISM". MANUSCRISE LITURGICE NECUNOSCUTE ALE LUI ST. L. ROTH.*

A. *Introducere*

Încă din timpul elaborării dizertației sale *Kirche und Pfarramt bei Stephan Ludwig Roth im Spannungsfeld von Politik und Sozialpädagogik* (Studia Transylvanica 2), 1970, Martin Wellmann a repetat presupunerea că în arhiva parohială a districtului bisericesc evanghelic Mediaș, trebuie să se găsească noi izvoare asupra activității de paroh a lui Șt. L. Roth. Pe neașteptate a apărut însă o AGENDA/SACRA/ das ist: /KIRCHEN-ORDNUNG / zum heiligen Gebrauch / der Hermannstädtischen / wie der übrigen / Evangelischen Kirchen (IN SIEBENBÜRGEN / von neuem übersehen, vermehrt, und / aufgelegt im Jahre 1748. / HERMANN-STADT / In der Stadt Druckerey / Druckts Samuel Sardi, în care St. L. Roth pe lângă nenumărate observații manuscrise a cusut și un formular de prohod? și a lăsat o fișă scrisă de mână privind serviciul divin de confirmare din anul 1841 (?).

Potrivit unui înscris de pe coperta de la spate a cărții, „Agenda" a fost legată din nou în anul 1842 (?) de legătorul Ernst Holzkäuer din Mediaș (numele legătorului ar putea fi și Hlzkäner sau altfel, cifra finală a anului e deteriorată). Atunci au fost tăiate și marginile cărții. Întrucât au fost tăiate prin aceasta și notițe marginale cu autograful lui Roth, urmează că „Agenda" a fost folosită de Roth încă înainte de 1842 — ceea ce ar putea sprijini lectura cifrei anului de pe fișa de mână pentru confirmare (Roth scrie: *Confirmation. Samstag vor Quasimodogeniti 1841 (?).* Deasupra scris de o altă mână: *1841.* Între notițele scrise de o altă mână: *Die Schrift Stepfan (sic!) Ludovig Roths).*

Despre formularul de prohod? a lui Roth vom vorbi ceva mai îndeaproape cu altă ocazie. Mai importantă este descoperirea pe care ne-a rezervat-o „Agenda" pe penultima pagină de la spatele ei: aici se găsește rugăciunea de îngropăciune în limba română despre care relatează „Satellit des Siebenbürger Wochenblattes" 1846 la pag. 35: „Din Mediaș ni s-a anunțat la 22 ianuarie următorul act de toleranță și îngăduință creștină pe deasupra oricărei meschinării confesionale. Cu câteva zile în urmă în satul Nimesch aparținător de scaunul Mediașului a murit un român de confesiune neunită. Văduva răposatului însoțită de o rudă s-a prezentat la pastorul evanghelic de acolo, la foarte renumitul și binecunoscutul domn Stphan Ludvig Roth, cu rugămintea să preia din dragoste creștină funcțiile religioase la îngroparea mortului, întrucât preotul român nu era în stare din pricina unei boli să-și îndeplinească oficiul. Domnul pastor

* *Siebenbürgen als Beispiel Europäischen Kulturaustausches* (Siebenbürgisches Archiv 12) herausgegeben von Paul Philipi, Böhlau Verlag, Köln — Wien, 1975, p. 106—116.

Roth a replicat că el le poate satisface cererea exprimată către el numai dacă aceasta are loc cu acordul preotului român de care el trebuie să fie asigurat. Pastorul Roth a primit această asigurare printr-o scrisoare a preotului român și a însoțit astfel ca oficiant religios în funcție, trupul mortului la groapă, a ținut aici o mică cuvântare ocazională și a rostit la lăsarea sicriului în groapă rugăciunea după Agenda evanghelică în limba română, și aceasta într-un mod atât de mișcător încât atunci când a terminat cei ce au însoțit mortul l-au înconjurat mulțumindu-i și binecuvântându-l din adâncul inimii și după obiceiul lor i-au sărutat marginea veșmântului lui religios" (cf. Șt. L. Roth, *Gesammelte Schriften und Briefe hg.*, von O. Folberth, 7 Band, 1964, p. 344 sq.).

Afară de însemnările lui Roth, în „Agenda" noastră am găsit pe lângă data exactă („16 Jäner, A/lten/5 t/ils/5 Jäner — „16 ianuarie, 5 ianuarie stil vechi) atât numele răposatului cât și al preotului român, Niculae Popovici la a cărui rugăminte Roth a făcut îngropăciunea. Ba chiar ni s-a păstrat și textul acestei rugăminți prin scrisoarea pe care Roth a prins-o cu un ac de gămălie înaintea textului rugăciunii.

Scrisoarea e scrisă pe o hârtie albăstrie, neregulat tăiată, de 23,5× 13 cm. și poartă pe reversul ei pe lângă semnele clare ale împăturirii ei, adresa și resturile sigiliului pe care heraldicii l-ar putea poate recunoaște și interpreta. Că preotul român scrie din Meschen (Moșna) deși în 1846 Roth era încă pastor în Nimesch și potrivit notiței din „Satellit" îngropăciunea a avut loc și ea în Niemensch nu e ceva surprinzător, căci preotul ortodox din Meschen și-a avut (și-și are până acum) jurisdicția și asupra ortodocșilor din Niemensch. Aceștia, deci, n-aveau parohie proprie.

Scrisoarea e scrisă într-o grafie mixtă, folosind în principal alfabetul chirilic, parțial însă și alfabetul latin. Redarea și transcrirerea textului o datorez domnului lector Nicolae Edroiu din Cluj.

Rugăciunea a fost evident alcătuită „ad hoc" de Roth, căci „după Agenda Evanghelică" (cum spune „der Satellit") — cel puțin după cea în care a inserat Roth rugăciunea lui — rugăciunea sună altfel și este mult mai scurtă. În mod evident Roth a încercat o adaptare la stilul rugăciunii ortodoxe fără ca la prima vedere să se poată stabili un model liturgic ortodox. Poate investigațiile făcute de specialiștii ortodocși să conducă la descoperirea unei surse.

Că însă Roth nu numai că era gata să preia ca oficiant evanghelic îngropăciunea unui creștin ortodox, dar și a folosit părți din ritualul ortodox în măsura în care acestea nu contraziceau convingerile evanghelice sau obligau la acțiuni, în care Roth ar fi trebuit să tăgăduiască ținuta și caracterul propriului lui oficiu, aceasta o arată notițele de la sfârșitul „Agendei" în care Roth preia fără reținere obiceiuri liturgice proprii comunității ortodoxe.

În aceasta se pot găsi, desigur, semne ale unui „ecumenism transilvănean înainte de ecumenism" — îmi îngădui să citez aici pe proprie răspundere exclamația spontană cu care Î. P. S. Mitropolit dr. Nicolae Mladin al Ardealului a însoțit prima sa luare la cunoștință de documentele expuse aici, în decembrie 1973 — întrucât acestui ecumenism nu i se

poate atribui nici un caracter programatic, dar în loc de aceasta el apare ca și consecința cântărită a unei conviețuiri practicate și păstrate îndelungat: nici o confesiune nu pune în cauză pe cealaltă; de aceea suspiciunea de prozelitism cade. Legătura dintre confesiune și comunitate de limbă nu reprezintă o barieră ci o punte care îngăduie oficiantului evanghelic să dea un ajutor vecinului lui ortodox, fără ca să poată apare ideea unei neînțelegeri oarecare a acțiunii lui în comunitatea proprie. Întrucât Roth se roagă în românește și se adaptează uzului ortodox al rugăciunii în limba română, el este asigurat de orice suspiciune că el ar vrea să introducă astfel de practici în rugăciunea și în Biserica luterană, respectiv că ar avea intenția să atragă români ortodocși la Biserica evanghelică (a sașilor transilvăneni!). Căci așa cum are libertatea de a aplica și în spațiul bisericesc propriu intuiții pe care le dobândește din rugăciunea ortodoxă, la fel de sigur îl împresoară de ambele părți așteptarea ca el să lase să existe unele lângă altele contururile ortodoxe și luterane fără a le amesteca. Ceea ce spuneam altundeva despre înțelegerea cuvântului românesc ca ceva de la sine înțeles odată cu limba lui și modul de viață specific și odată cu modul de viață și modul colectiv propriu de a-și articula credința (deci o „praxis pietatis" proprie), ba chiar el trebuia promovat cu mijloacele ce stăteau la dispoziție pastorului evanghelic sas în acest mod colectiv de viață ca român ortodox și nu îndepărtat de aceasta. (cf. St. L. Roth, *ibidem* 7 Band, p. 113: „Întrucât în opinia mea esența naționalității e o tulburare a ideii umanității care în potența ei supremă se numește creștinism, nu mi-am fixat niciodată în prima linie a sarcinilor timpului nostru față de români o germanizare a românilor, ci întotdeauna evanghelizarea. În prima zi a Cincizecimii a vorbit Un Duh, Duhul Sfânt, în multe limbi!"...). Și invers, este de la sine înțeles pentru preotul român ortodox ca prin rugămintea sa adresată pastorului evanghelic să nu se schimbe nimic din respectarea încadrării acestuia în celălalt mod colectiv de viață al populației săsești și pietatea ei evanghelică.

Așa cum din secolul XVI una din caracteristicile toleranței, respectiv libertății religioase, din Transilvania era aceea de a fi apărut nu dintr-un plan programatic, ci din pragmatica datelor social-istorice, și de a fi dus apoi ca urmare a dreptului cutumiar la constituirea unor principii obligatorii în care se reflecta obiceiul tuturor, așa și „ecumenismul" acestei acțiuni de acest caz a lui Roth poate fi văzut ca un exemplu modest, dar elocvent a unei conviețuiri practicate între comunități diferite. Prin faptul că și diferența poate uni, și poate eventual deveni chiar și condiția unei comuniuni cordiale și pline de încredere, din experiența transilvăneană se poate trage eventual încă o mică lecție ecumenică.

În lucrarea sa deja menționată, Wellmann a indicat în repetate rânduri felul în care acțiunea bisericesc-teologică a lui Roth, trăia din și prelucra în primul rând forțele tradiției sale natale *(ibid.* p. 194, 241, 251 sq. 314 ș.a.). Aceasta ne-a dat un drept de a vedea și această mărturie a activității lui personale încadrată în spiritualitatea mai generală a patriei lui transilvănene.

B. DOCUMENTELE

1. *Scrisoarea preotului român Nicolae Popovici (transliterare)*

Prea Cinstitului / şi prea luminatului / Domnului Părinte / Evanghelicescului / Paroh / Ştefan Lud/vig Roth/ cu cin/ste/LPI/. Prea Cinstitului şi Prea Luminatului/Magister şi Paroh Evanghelici r/everendissi /mi în Hs. fia/fericită sănătate poftesc mă rogu/şi la prea Cinstită Doamna Preoteasă / şi la toată Iconomia. Dar mă rog prea/Cinstite Domnule Părinte să faci atâta/bine pentru mine să ostenească Măria/sa să îngropi pe robu lui Dumnezeu Ţuna / care s-au mutat din lumea aceasta". /Rămân al Măria Ta plecată slugă / Moşna 5 ianuarie 846 Nicolae Popovici Paroho.

2. *Rugăciunea lui St. L. Roth cu notiţele lui agendarice*

Gebet am offenen Grabe, wenn der Sarg ins Grab gelegt worden ist: gesprochen / über die hiesigen Dorfschmieden Tsuna Latsku, auf Requisition des / nicht unierten walachischen Pfarres Niculai Popowits ddto 16 Jäner 1946, A. St. /5 Jäner. (Rugăciune la mormântul deschis când sicriul este pus în groapă: rostită deasupra trupului neînsufleţit al săteanului fierar de aici, Ţuna Lascu la cererea preotului român neunit Niculae Popovici, la data de 15 ianuarie 1846, 5 ianuarie stil vechi).

1. Doamne Hristos, fiul Tatălui din tcher adevărat, care Tai slobo-
2. sit din tscher pe seraku pomuntul nostru, fiind om pentre noi pe-
3. ketosch, schi ai petemit en crutsche, schi ai murit, a treia sioa
4. reserrind din mormunt. În fiule Dumneseului! Domn de
5. viatza schi de morte! Puterea Ta schi milla Ta i ne-
6. desdea nostre schi enantea morte, schi en tsasul morti,
7. si dupe morte! Mare i puterea ta, cu care ai bichiruit
8. pe morte, schi ai pus puterea lui subt pitschoare tale —
9. ai hesnerit pintru noi viacu vetschilor, de nom murii,
10. schi dake am murri —
11. Te rugem, aitsche adunats en face mortii, entristatz
12. schi plingінds, schi plekats en sinul pe genunj, te ru-
13. gem: Sze dai la trupul est stins, jare la vräme, lumina
14. viakului — enportzînd cu jel puterea ta receritoare, szesze
15. riditsche schi mortul esta, robului dumneseu, cu toţi sfintz
16. din lumea entrage, vinind din reserit, schi din sfurschit — (revers)
17. Jarte, jartei peccatele sale toate, cu care au greschit enainta
18. otchi tei sfintz — spalei cu sânge tou curat suffletul
19. spurcat, se fie limpede ca raua primeveri — destschidei
20. uscha raiului tou de merirei — schi dei parte bukurii tse-
21. rului din milla ta preaputintsoase. — Doamne, doamne,
22. fiul dumneseului — miluestel! în vetschi vet-
23. schilor. Amin. En numele Tatului, schi al Fi+ului,
24. Schi al Duc+ului sfint. Amin. Amin.
25. Darauf zu den Häptern des Grabes, zu den Füssen und je auf

26. jeder Seite mit der Haue ein + machend, jedesmal mit den Wor-
27. ten: Al domnului pomuntul, schi plinirea lui.
(Făcând apoi semnul crucii + cu sapa la căpătâiul, la picioarele și pe fiecare latură a mormântului rostind de fiecare dată cuvintele: Al Domnului pământul și plinirea Lui").

Traducere
de
Diac. lector Ioan I. Ică

PE URMELE LUI IISUS
(NOTE DE CĂLĂTORIE)
— urmare din nr. 4/1993 —

Vineri, 23 aprilie 1993 (Sf. Gheorghe și Izvorul Tămăduirii)

În dimineața acestei zile de mare și dublă sărbătoare creștină am săvârșit Sf. Liturghie numai noi, preoții pelerini, respectiv părintele profesor Galeriu, părintele Pantelimon, duhovnic la Mânăstirea Ghighiu-Ploiești — și subsemnatul, în prezența întregului nostru grup și a celor de la cămin. Ne-am plimbat apoi prin împrejurimi, discutând peripatetic, cu părintele profesor Galeriu în rolul de excelent învățător. Am schimbat opinii privind unele aspecte politice locale — am arătat concluziile noastre mai sus — dar mai ales probleme de teologie, făcând adesea apel la studiile și lucrările marelui nostru teolog și profesor, părintele academician Dumitru Stăniloae.

După masa de prânz ne-am propus cu toții să facem și noi drumul spre Emaus, precum altă dată Sf. Luca și Cleopa. Localitatea se află la cca 14 km de Ierusalim și e un mic sat locuit de arabi. În partea nordică a așezării e o colină înaltă în vârful căreia s-a ridicat o moschee pe locul unde se crede că ar fi mormântul proorocului Samuel. Tot pe aici ar fi fost odinioară — ni se spune — o cetate a preoților numită Rama pe locul în care David l-a învins și l-a ucis pe Goliat. Tot în Emaus se mai văd ruinele unei biserici edificate în sec. IV. Cu vremea pe acest loc au pus stăpânire călugării franciscani, care, pe la începutul secolului nostru au ridicat o mânăstire cu o biserică mare și multe chilii. Nu am putut vedea interiorul bisericii. Facem câteva fotografii de grup — așa cum am făcut în majoritatea locurilor prin care am trecut în acest pelerinaj — și ne îndreptăm spre localitatea Lida, locul unde Sf. Apostol Petru a vindecat slăbănogul numit Enea.

Pentru a ajunge cu mașinile la Lida am trecut prin orășelul Ramla aflat la cca 55 km de Ierusalim, locul de origine al lui Iosif din Arimateea. Ne duceam la Lida în această zi de cinstire a Sf. Mucenic Gheorghe pentru că aceasta era localitatea lui de baștină. Mărturisindu-L pe Hristos, el a fost torturat și martirizat din ordinul împăratului roman Diocletian. Aici s-a ridicat o biserică ortodoxă cu hramul Sf. Mare Mucenic. Alături este o moschee și cele două locașuri de cult conviețuiesc în pace. Cu prilejul hramului — aici pe stil vechi — este obiceiul să se jertfească

un vițel și să se ofere din el tuturor pelerinilor prezenți, ca un fel de pomană.

Am intrat și ne-am închinat în această sfântă biserică, am cântat „Hristos a înviat" de trei ori, după care am coborât vreo zece trepte la subsolul de sub naos, unde se află mormântul Marelui Mucenic. Am îngenunchiat și am cântat din nou „Hristos a Înviat", Înviere în care el a crezut, plătind cu viața această credință. Fiind singurul preot din acest grup am rostit rugăciuni și am miruit, apoi am revenit sus în biserică. Aici ni se arată și sărutăm lanțurile în care a fost chinuit Marele Mucenic și, cu adâncă evlavie, un sicriaș de argint cu sfintele moaște. Cântăm iarăși „Hristos a Înviat" și ieșim îndreptându-ne spre cămin. Ne gândim cât de mult a fost el cinstit de români — moldovenii îl au ca patron — dar și de alte popoare creștine. Știu, de pildă, că este și patronul Angliei.

Sâmbătă, 24 aprilie 1993.

În dimineața aceasta ne-am constituit într-un grup restrâns și am angajat un taxi arab, mașinile Așezământului nefiind disponibile. Ne-am propus trei obiective: două mănăstiri și orașul Betleem, locul sfânt unde s-a născut Mântuitorul.

Mănăstirea Sf. Teodosie a fost primul obiectiv. Se găsește la cca 10 km de Ierusalim. Ea a fost ridicată de Sf. Sava cel Sfințit — cum i se spune — în sec. V, contemporan cu Sf. Eftimie cel Mare. Sf. Sava este considerat întemeietor al vieții de obște, adică al vieții monahale. Ne-a deschis poarta de metal un arab, iar în interior ne-au primit cu căldură două măicuțe venite din România, Fervronia și Cristina, lângă care a apărut și un ieromonah grec (starețul). Ceea ce ne-a impresionat de la primii pași a fost admirabila ordine și curățenie care dominau pretutindeni. Biserica este impunătoare, o adevărată catedrală placată cu marmoră și mozaic. Am intrat, am cântat „Hristos a înviat" și ne-am închinat cu evlavie sfintelor icoane. Și aici a fost o biserică străveche, din care, ieșind afară, ni s-au arătat niște mozaicuri superbe. Am coborât apoi câteva trepte și am ajuns la „Gropnița" mănăstirii, gropniță săpată în stâncă. Aici, în firide scobite în aceeași stâncă, se găsesc moaștele Sf. Teodosie cel Mare și ale mamei Sf. Sava cel Sfințit, Sf. Sofia, ale Sf. Cosma și Damian — doctorii fără arginți — Xenofont și Maria. Aprindem lumânări, ne rugăm și sărutăm cu evlavie sfintele moaște. La ieșire suntem serviți cu sucuri răcoritoare, cu cafea și bomboane.

Mănăstirea Sf. Sava (Mar-Sabbas) este următorul nostru popas. Este una dintre cele mai impresionante reședințe monahale, mai ales prin monumentalitatea ei. În interior nu sunt admiși decât bărbații, însoțitoarele noastre fiind obligate să aștepte la poartă. Spre bucuria noastră am fost întâmpinați de tânărul ierodiacon Gherasim, român venit aici din Moldova lângă alți 11 călugări greci. Extrem de amabil, el ne-a condus și ne-a dat explicații peste tot. Spre nord ne-a arătat un mic paraclis săpat în perete de piatră și închinat Sf. Ierarh Nicolae, deoarece după tradiție aici a stat el un an ca monah spre finele secolului III. În anul 1893

acest paraclis a fost înnoit de călugărul român Anania Valahul, care a donat și catapeteasma de lemn suflat cu aur.

Tot aici se află și moaștele câtorva mii de călugări măcelăriți de perși în anul 614, când au dărâmat toate locașurile de cult creștine. Sunt depuse într-o mică peșteră scobită în stâncă. Mânăstirea dispune și de o frumoasă bibliotecă în care, printre altele, sunt conservate numeroase manuscrise cu o vechime de peste 1000 de ani, alături de cărți vechi românești tipărite la Neamț, Iași și București. Timp de 10 ani, între 1938—1947 biblioteca a fost organizată și condusă de monahul Ioan Iacob Românul, care apoi a fost canonizat ca sfânt la mânăstirea Gheorghe Hozevitul. Părintele Gherasim ne-a condus și la o grotă în care s-a ridicat un paraclis în amintirea și cinstirea faptului că aici s-a rugat și a creat canoane și imnuri religioase marele teolog și dogmatist, apologet al ortodoxismului și al sfintelor icoane, Sf. Ioan Damaschinul, în sec. VIII. Ca să intrăm pe rând în grotă a trebuit să ne târâm aproape de poziția orizontală. Am stat câteva minute în grotă, meditând smerit la viața și opera acestui mare teolog. Am sărutat lespedea pe care a stat, ne-am închinat și am ieșit conduși de părintele Gherasim spre modesta lui chilie, unde, printre altele, ne-a oferit și câteva ilustrate cu mânăstirea. Am coborât apoi o serie de trepte în piatră până la baza mânăstirii, unde am fost introduși într-o altă grotă săpată în stâncă. Aici se păstrează două vase mari de piatră — amfore pline cu apă dintr-un izvor sfințit, apă care își menține aceeași prospețime de ani și ani.

Am mulțumit în termenii cei mai calzi părintelui Gherasim pentru bunăvoința și amabilitatea sa, părăsind mânăstirea și liniștind însoțitoarele și șoferul care își pierduseră răbdarea. Vizita aceasta a fost o devărată delectare și înălțare sufletească.

Betleemul, orașul sfânt, nu era prea departe așa că nu ne-a trebuit prea mult timp ca să intrăm în el. Are vreo 30 000 de locuitori, aproape toți arabi. Spre deosebire de alte orașe Betleemul place ochiului prin aspectul civilizat, curat al străzilor și buna întreținere a caselor. În partea de răsărit se află o biserică impunătoare ridicată pe locul peșterii în care s-a născut Domnul. Spre nord este o altă biserică romano-catolică, respectiv franciscană, cu hramul Sf. Ecaterina. Cea dintâi este ortodoxă și are, desigur, hramul Nașterea Domnului. Intrarea aici se face printr-o ușă joasă și îngustă, dar interiorul este larg, având dimensiunile de 60×30 m. Prima zidire a fost făcută de aceeași neobosită împărăteasă Elena în anul 326. După două secole, în 531, împăratul bizantin Justinian a modificat-o și a înfrumusețat-o cu mozaicuri de mare valoare artistică. De reținut faptul că perșii în invazia lor pustiitoare din anul 614, au rămas ei înșiși impresionați de frumusețea construcției, neîndrăznind s-o atingă. Este singura biserică creștină rămasă în starea ei străveche. Astăzi chiar, după 15 secole, Biserica Nașterii Domnului din Betleem, este tot atât de impunătoare, de măreață și de frumoasă ca atunci, atât în exterior, cât și în interior. Arta, măiestria mozaicurilor bizantine este cuceritor de fermecătoare. Lângă formele greco-romane începe să se simtă influența orientală, arabă, în filigramele de autentic gust și de insistentă migală artistică. N-am mai văzut o asemenea migală decât atunci când

am privit țărăncile noastre din Mărginimea Sibiului lucrând la broderii sau la mânecile și piepturile iilor.

Am admirat de asemenea sculptura în același stil a catapetesmei de lemn aurit, precum și frumusețea celor 54 de candele și policandre ornamentate. Înfiorați de evlavie și smerenie am intrat apoi în Sfânta Peșteră având în minte și în inimă sublimul imn: „Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu, pe pământ pace și între oameni bunăvoire". Ne-am apropiat de cel mai sfânt loc din peșteră: ieslea în care s-a născut Domnul Iisus, ne-am închinat adânc și ne-am rugat. Așadar aici a venit pe lume Împăratul împăraților. Nu într-un palat, nu într-o odaie aurită, nu în purpură și mătăsuri, nu în lux și bogăție, ci aici în ieslea mai puțin decât simplă în care intraseră până atunci doar boturi de dobitoace ca să se hrănească. Dumnezeu a binecuvântat simplitatea și sărăcia, a sfințit nu lustrul și opulența, ci modestia, rudimentarul, autenticitatea vieții. Mărire Ție Doamne, dar pentru noi păcătoșii puși pe căpătuială și iubitori de înlesniri, de fast lumesc n-ai fost pilduitor, cei mai mulți n-am învățat nimic de la Tine! Mărire Ție, Doamne!

În pardoseala din marmoră de un roșu închis este fixată o stea mare de aur. Este o cinstire târzie adusă de oameni. Noi îngenunchiem, ne lipim frunțile de loc și rămânem câteva minute încremeniți, meditativi. Apoi sărutăm de trei ori ieslea sfântă și ne retragem ca să facem loc altor pelerini. Pe stea inscripția în limba latină era simplă: „Aici a născut Fecioara Maria pe Iisus Hristos". În biserică, față în față cu altarul, după ce am coborât trei trepte am ajuns la două mici altare ridicate unul pentru a cinsti locul unde Maica Sfântă a alăptat pe Iisus Pruncul, și celălalt „Altarul Magilor" indicând locul unde cei trei magi au oferit darurile lor: aur, smirnă și tămâie. Trebuie să mai spun că înainte de a intra în peșteră un călugăr grec ne-a dăruit fiecăruia câte o iconiță, o cruciuliță și câte un mănunchi din 33 de lumânări, mănunchi pe care l-am aprins în candelele de deasupra stelei de aur.

Ca și în mine, sunt convins că în fiecare pelerin se desfătau în acele momente amintirile scumpe ale colindelor copilăriei: „Steaua sus răsare", „În orașul Vifleem" — etimologie populară românească pentru Betleem — „O, ce veste minunată" și multe altele.

Ni s-a arătat apoi într-o altă incintă o peșteră mai adâncă numită *„Peștera celor 14 000 de prunci martiri"*. Sub peretele lateral se mai păstrează și azi o parte din moaștele acestor prunci uciși la porunca lui Irod.

În partea de răsărit a acestei sfintei biserici, catolicii au ridicat o mică mânăstire de maici, pe locul în care după tradiție, Fecioara ar fi dormit și alăptat pe Iisus. La vreo 4—5 km se află un șes numit *„Câmpul păstorilor"*, unde după tradiție, se găseau păstorii când li s-a vestit Nașterea Domnului.

Urma ca de aici să plecăm în localitatea Hebron, aflată la vreo 40 de km. Întârziind însă prea mult la Betleem șoferul a refuzat să mai meargă. Aici sunt mormintele marilor patriarhi ai Vechiului Testament Avraam, Isaac și Iacob, ca și ale soțiilor lor, în afară de Sara soția lui Avraam, care a fost înmormântată de el în peștera numită Makpela. Hebronul e al pa-

trulea oraş sfânt şi pentru musulmani, Avraam fiind considerat şi strămoş al lor. Pentru ei oraşul poartă numele de *El-Khalil* adică „Prietenul lui Dumnezeu". Dar, cum spuneam, nu ne-a fost dat să-l vizităm.

Duminică, 25 aprilie 1993.

Un grup de şase dintre noi ne-am programat în această zi un pelerinaj pe muntele Sinai, unde Moise a stat de vorbă cu Dumnezeu, şi a primit tablele legii. Am pornit din Ierusalim spre Eilat, aşezare lângă munte cam la 400 km. Noroc că maşina avea aer condiţionat pentru că drumul era de 5 ore şi căldura înăbuşitoare. Eilat este un oraş şi port plăcut, curat, frumos şi bine gospodărit. Am fost duşi mai întâi la un acvariu la cca 3 km unde am văzut o mare varietate de specii marine. Am întârziat aici vreo două ore, după care am pornit spre *Thaba,* localitate situată la frontiera dintre Israel şi Egipt. După formalităţile vamale de rigoare şi după ce am plătit de o parte 32,5 seheli iar de cealaltă 6 dolari, am luat un taxi particular care ne-a dus la Mănăstirea Sfânta Ecaterina din Sinai. Cei 200 km i-am făcut în cca 3 ore, ajungând acolo pe la orele 17,00. Sinai este o peninsulă muntoasă la Marea Mediterană nu departe de Suez. Am străbătut cu bine pustiul Negherului am trecut pe lângă Marea Moartă şi Marea Roşie, prin depresiuni aride, nisipoase, între conuri şi piramide muntoase, şi lipsite de vegetaţie. Peisaje dezolante în stânga şi în dreapta şoselei.

Spre seară am ajuns la poarta mânăstirii Sfânta Ecaterina. A fost zidită tot de împăratul bizantin Justinian la anul 550 şi s-a păstrat aproape ca la început. Ea nu a fost dărâmată de invazia persană datorită faptului că prin grija unui călugăr ortodox, Mahomed s-a ascuns aici de urmăritori, fiind astfel salvat de la moarte. Drept recunoştinţă el a lăsat un hrisov — care s-ar afla în biblioteca mânăstirii — prin care interzice sub blestem orice atingere sau vătămare a locaşului.

Mânăstirea este cel mai vechi aşezământ ortodox de acest fel din lume. În ea au trăit şi s-au rugat de-a lungul veacurilor mari şi sfinte personalităţi ale ortodoxiei, precum şi Sf. Ioan Scărarul. Sfinţii: Nil Pustnicul, Filotei, Anastasie, Grigore, Ştefan Sinaitul şi mulţi alţii. În biserica mânăstirii un ieromonah bătrân a adus din altar moaştele Sf. Muceniţe Ecaterina, pe care le sărutăm închinându-ne cu adâncă evlavie şi primim fiecare simbolice inele de argint. Limba tuturor de aici era greaca pe care nici unul din grupul nostru n-o cunoştea decât vag. Nu ne-am fi putut înţelege dacă Dumnezeu în purtarea Sa de grijă nu ne-ar fi scos în cale pe măicuţa Tecla, originară din Sibiu şi venită şi dânsa în pelerinaj cu un alt grup din Germania. A fost de o amabilitate rar întâlnită, mergând cu noi în toate părţile şi în primul rând la stăreţie ca să ni se acorde găzduire pentru noaptea ce urma. Bărbaţilor ni s-a oferit o cameră iar femeilor alta, ambele cu condiţii excelente de odihnă. Am fost poftiţi şi la cină, dar n-am putut răspunde inivitaţiei fiind pur şi simplu extenuaţi.

Luni, 26 aprilie 1993.

Dimineaţa la orele 6,30 am intrat în biserica mânăstirii, ca să ne închinăm şi să ne rugăm bunului Dumnezeu, să-I mulţumim pentru purtarea Sa de grijă. Apoi am ieşit din incinta mânăstirii pentru a vedea munţii biblici Sinai şi Horeb — cu înălţimi de peste 2200 m. — pe care profeţii Vechiului Testament, Moise şi Ilie, au vorbit cu Dumnezeu. Se anunţa o zi splendidă aşa că am pornit pe valea muntelui Horeb, un munte solitar, bătrân şi măcinat de milenii. Pe partea opusă — spre nord-est — se înalţă muntele Pisticos: Muntele Credinţei, la jumătatea căruia, pe dreapta, se vedea o mică potecă ce ducea — spre peştera în care trăia singurul pustnic actual de pe muntele Sinai. De sus, din traseu se putea vedea o mică chilie albă dintr-o grădiniţă plină de verdeaţă, cu doi lămâi de strajă. Drumul în serpentină, dar pieptiş, secondat de dogoarea solară a devenit tot mai anevoios. Din când în când întâlneam beduini cu cămile, bieţi oameni cu chipurile supte, pârjolite, sărmani arabi logodiţi cu sărăcia, cu viaţa aspră, dură, lipsită de cele mai elementare bunuri sau satisfacţii. Pentru oamenii aceştia progresul este necunoscut, civilizaţia departe, ei trăind la fel ca acum două mii de ani, dacă nu mai rău pentru că rătăcirile lor libere de altă dată, nomadismul lor, astăzi e tracasat de diverse frontiere. Spun unii că ei ar fi fost aduşi din nordul Dunării, deci de pe teritoriul României de azi din ordinul împăratului bizantin Justinian care voia să populeze aceste locuri pustii. Era un motiv în plus ca să-i miluim, dar n-am avut cu ce.

Ultima porţiune a drumului a fost şi cea mai dificilă, trebuind să batem vreo 3 700 de trepte — aşa ni s-a spus — săpate în piatră, dar de dimensiuni variate. Complet epuizaţi am ajuns în sfârşit pe platoul pe care Moise a primit Tablele Legii, pe care s-a descoperit taina dumnezeirii şi a creaţiei şi unde a fost izvodul cărţilor Vechiului Testament. Am cinstit locul închinându-ne, îngenunchind şi rostind rugăciuni de laudă şi mulţumire lui Dumnezeu că ne-a învrednicit şi ne-a ajutat să ajungem în acest loc sfinţit din vârf de munte. Tot pe acest loc s-a ridicat un paraclis pe care, din păcate, l-am găsit închis. Zidit în 1937 din blocuri mari de piatră, el a fost închinat lui Moise. Alături de paraclis s-a păstrat un fel de chilie săpată în stâncă, având forma unui vas. Tradiţia spune că de aici ar fi băut Moise apă. Paraclisul are o lungime de vreo 10—12 m şi este de formă dreptunghiulară. Ne-am închinat din nou locului unde s-a făcut auzit glasul lui Dumnezeu şi am început să coborâm, după ce am luat două pietre — simbol — în interiorul cărora era imprimat „Rugul lui Moise". —

Nici coborârea n-a fost uşoară, luându-ne două ore până jos la Mânăstire. Convenisem cu şoferul ca la ora 12,00 să fim înapoi. Am fost punctuali şi după ce am răsuflat puţin şi ne-am stâmpărat foamea şi mai ales setea, am pornit pe drumul de întoarcere, trecând din nou prin cele două vame de la frontiera dintre Egipt şi Israel.

În legătură cu pelerinajul nostru pe muntele Sinai şi la această sfântă mânăstire aş adăuga aici câteva amănunte. Mai întâi faptul că după altarul bisericii mânăstirii se găseşte „Paraclisul Rugului Aprins" construit

de marea împărăteasă Elena întru cinstirea locului unde Dumnezeu a vorbit cu Moise, paraclis în care am intrat, ne-am închinat și am rostit rugăciuni. În al doilea rând aș menționa că mânăstirea Sf. Ecaterina are una dintre cele mai bogate și mai valoroase biblioteci din lume, păstrându-se aici o serie de unicate, codice, manuscrise, cel mai vechi „Codex Sirianus", cronici, zapise etc. De asemenea deține — în condiții optime de păstrare — una dintre cele mai vechi și mai mari colecții de icoane din lume: peste 3 000, unele din sec. VI. În al treilea rând aș menționa așezăminte monahale în Sinai, pe care însă nu le-am vizitat. Astfel, sunt: Chilia monahului Adrian, Paraclisul Sf. Taine, Paraclisul Sf. Ecaterina, Mânăstirea Sf. 40 de Mucenici, Mânăstirea Sf. Cosma și Damian, Mânăstirea Panaghia — închinată Maicii Domnului, Mânăstirea Sf. Apostoli Petru și Pavel, Mânăstirea El-Paran, Mânăstirea Rait (El-Tur) situată mai departe, pe malul Mării Roșii la 150 km. de Sinai. La cererea monahilor de aici Sf. Ioan Scărarul a scris lucrarea mistică „Scara virtuților", descrisă în Filocalia, vol. IX.

În sfârșit aș adăuga că la Mânăstirea Sf. Ecaterina din Sinai există și o serie de mărturii românești. Cele mai multe sunt danii ale domnitorilor și boierilor din Țara Românească și din Moldova. Aș menționa între acestea:

— Evanghelia voievodului Alexandru al II-lea, Mircea, domn al Țării Românești, cu ferecătură de argint;

— Evanghelia lui Ieremia Movilă, domn al Moldovei, ferecată în argint aurit;

— Două sfeșnice de argint donate de voievodul muntean Nicolae Mavrocardat la anul 1745.

— O candelă mare de argint cu brațe donată de Alex. Ipsilanti la 1785.

Se mai păstrează aici o serie de manuscrise românești, codici vechi cu caracter istoric sau religios, acte de arhivă și multe cărți ieșite din tiparnițele românești, majoritatea de cult.

Întorși la cămin extenuați, următoarele două zile le-am dedicat refacerii. *Marți, 27 aprilie și miercuri, 28 aprilie,* au fost zile dedicate refacerii noastre, zile de calm, de rememorare și comentare a celor văzute, trăite și simțite în pelerinajul nostru. Împreună cu minunatele noastre gazde am participat regulat la sfintele slujbe din Biserica Așezământului.

Joi, 29 aprilie 1993.

Ain-Karem, satul natal al Sfântului Ioan Botezătorul a fost obiectivul nostru din această zi. Nu toți, dar un grup de cinci pelerini ne-am simțit suficient de refăcuți pentru a încerca un nou efort pe care ni-l cerea conștiința noastră creștină ortodoxă. Se găsește într-o zonă pitorească, plină de verdeață — o desfătare după atâta piatră și nisip — cam la 10 km de Ierusalim. Aici s-a născut deci cel mai mare prooroc și om născut din femeie. E o așezare montană cu cinci mânăstiri din care 4 sunt catolice și a cincea ortodoxă.

Primul popas l-am făcut la fântâna „Maicii Domnului", numită așa pentru că de aici — spune tradiția — a băut apă când a stat în vizită la Părinții Sf. Ioan Botezătorul, Zaharia și Elisabeta, timp de trei luni. Acest izvor milenar se află în mijlocul satului. Debitul este puternic și se varsă prin trei țevi adăpostite sub un soclu de piatră. Dăm cinstirea cuvenită acestei mărturii a trecerii Maicii Domnului pe aici, ne închinăm, bem și noi apă și ne continuăm periplul.

Biserica Mânăstirii Sf. Ioan Botezătorul este al doilea popas. Călugării sunt spanioli din ordinul benedictinilor. Este situată în partea de nord a satului En-Karem, fiind edificată pe ruinele unei biserici ortodoxe din sec. IV. Biserica este monumentală, în stil occidental, cu un interior de mari dimensiuni. La subsol are un fel de peșteră discret luminată, cu un mic altar. După tradiție aici ar fi locul unde se afla casa părintească și unde s-a născut Sf. Ioan Botezătorul.

Mânăstirea Sf. Vincent de Paul este al treilea popas. Tot catolică, dar de călugărițe, ea este mai curând o instituție filantropică, o casă de ocrotire și educare a copiilor săraci selecționați dintre arabii creștini sau musulmani. Ni s-a spus că ea, obiectivele ei, cinstesc copilăria fără bucurii, zbuciumată a Sf. Ioan Botezătorul și memoria celor două mame sfinte, Maria și Elisabeta.

Mânăstirea Visitation este de călugări franciscani și este dedicată vizitei Maicii Domnului la părinții Sf. Ioan Botezătorul. Biserica mânăstirii este de o măreție impresionantă, în interior cu două altare suprapuse. În mijlocul ei este o fântână și un alt altar închinat Maicii Domnului. În partea vestică a incintei, pe un perete este înscris în zid imnul de laudă al Maicii Domnului în 47 de limbi, printre care și limba română: „Mărește, sufletul meu, pe Domnul și s-a bucurat duhul meu de Dumnezeu, Mântuitorul meu, că a căutat spre smerenia roabei sale, că, iată, de acum mă vor ferici toate neamurile" (Luca 1, 46—48).

Mânăstirea Surorile Sf. Sion este de călugărițe catolice, având în bună măsură caracter caritabil.

Mânăstirea de călugărițe ruse este sub panta muntelui într-o grădină deosebit de frumoasă, cu alei de chiparoși, cu boschete și ronduri de flori. În mjlocul grădinii este biserica. A fost construită în secolul trecut. Nu are măreția celorlalte, dar simplitatea ei este relaxantă. Trăiesc aici 40 de călugărițe și doi duhovnici. Pe piatra mare de la intrare ni se spune că aici ar fi început să propovăduiască Sf. Ioan Botezătorul. După culmea dealului se găsește pustiul pietros care îi poartă numele, pentru că aici a trăit el ca un ascet până la 30 de ani și de aici a pornit în sfânta lui misiune de prooroc și Înaintemergător al Domnului.

Încântați de cele văzute, mulțumiți sufletește, lăudând pe Domnul-Dumnezeul nostru că ne-a binecuvântat pașii și în această zi, ne-am înapoiat fericiți la cămin.

Vineri, 30 aprilie 1993.

Am început ziua participând la Sf. Liturghie oficiată la biserica ortodoxă greacă de la Mormântul Maicii Domnului.

După terminarea Sf. Liturghii, un grup restrâns de pelerini am ieșit în afara zidurilor cetății și ne-am îndreptat spre Siloam (ce se tâlcuiește trimis). După aproximativ o oră de mers pe jos am ajuns în fața unor ziduri groase la intrarea în Siloam. Am coborât apoi vreo 18 trepte alcătuite din mari lespezi de piatră, ne-am spălat fețele cu apa cristalină din lac, am rostit cu toții o sfântă rugăciune și apoi ne-am reîntors la Cămin unde eram așteptați pentru a servi masa de prânz.

Sâmbătă, 1 mai 1993.

Este penultima zi a șederii noastre la Ierusalim și penultima Sf. Liturghie săvârșită în biserica de la Cămin. Simțeam, în adâncul sufletelor noastre, un tainic glas de chemare spre meleagurile românești, spre sfintele altare din Carpați, pentru a continua rugăciunile de slavă și laudă lui Dumnezeu. La orele 18,00, clopotul și toaca ne-au chemat din nou să luăm parte la slujba Vecerniei urmată de slujba parastasului unei bune credincioase, aflată și ea la Locurile Sfinte.

Duminică, 2 mai 1993.

Este ultima zi, înaintea plecării noastre din Țara Sfântă. Am slujit în sobor de cinci preoți această Liturghie în bisericuța de la cămin, dând mulțumită lui Dumnezeu că ne-a ajutat să încheiem cu bine călătoria noastră la locurile Sfinte. A fost o sfântă Liturghie înălțătoare, plină de adânci simțăminte și negrăite bucurii.

Se putea lesne vedea, pe fețele tuturor, expresia unei mari împliniri, fiecare rugându-ne în taina sufletului nostru, mulțumind lui Dumnezeu că ne-a învrednicit (în cele 30 de zile) să vedem locuri și lucruri minunate și să pășim pe urmele lui Iisus, în Țara Sfântă. Toate ne-au înfiorat plăcut, de multe ori până la lacrimi, dar peste toate ne-au cutremurat acele momente petrecute în Sâmbăta Mare, când am fost și noi — alături de miile de oameni — martori oculari la venirea Sfintei Lumini — în mod suprafiresc — la Mormântul Domnului. Totul s-a produs fulgerător ca o minune dumnezeiască necuprinsă de mintea omenească și care se repetă an de an în aceeași zi în amiaza mare, între orele 12,30—13,30.

Această mare minune și în anul acesta a fost văzută atât de credincioși cât și de cei mai puțin credincioși rămânând peste veacuri mărturie sfântă și de netăgăduit.

Mulțumescu-Ți Ție Doamne că m-ai învrednicit și pe mine nevrednicul slujitor al Tău să-Ți văd Lumina Ta cea Sfântă, coborând pe pământ, din slava Ta cea negrăită și nemărginită!

Slavă Ție Doamne!

Părintele Mihai

SPERANȚA RĂDULESCU: „CÂNTECUL (TIPOLOGIE MUZICALĂ)", INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR, COLECȚIA NAȚIONALĂ DE FOLCLOR, EDITURA MUZICALĂ, BUCUREȘTI, 1990, 254 p.

Este adesea surprinzător să descoperi (să redescoperi!) zone de mare adâncime spirituală, duhovnicească, acolo unde prejudecăți diverse (dar insesizabile, scăpate din planul judecării lor conștiente) — și ele venite din alte zone, de asemenea culturale — îți indică un loc comun, cu prospețimea stinsă. O astfel de surpriză este și volumul de față. Iar surpriza este cel puțin dublă și vine, în special, dinspre partea tehnică a lucrării, dinspre introducerea teoretică. Căci gradul de aprofundare metodologică cu totul deosebit (aceasta este prima parte a „surprizei") și cu multiple trimiteri la referințe de notorietate mondială în domeniu, determină întrebări esențiale — care se nasc firesc și necesar în orice cititor de bună credință — asupra acestei realități folclorice, cântecul românesc, care se lasă atât de greu manevrat și clasificat de instrumentarul totuși experimentat și rafinat al unei metodologii științifice moderne: și această a doua parte a „surprizei" este mai importantă, ea implicând și reevaluări ale unor păreri privind caracterul major sau minor al unor culturi (fie și muzicale).

Pentru că, de ce să nu o recunoaștem, trecerea pe un plan tot mai secundar, de muzeu, a vieții folclorice în condițiile actuale (și să menționăm doar urbanizarea și mass-mediile), putea să dea impresia că problemele referitoare la acest domeniu — în particular, la cântec — sunt deja complet și definitiv rezolvate...

De fapt, încă motto-ul lucrării introduce într-o lume a imponderabilului și a arhetipurilor ideale: „În lipsa oricărui text irecuzabil, trebuie să admitem că nu culegem niciodată decât variante și că în mintea cântărețului trăiește o viață latentă un arhetip ideal, din care el ne oferă întruchipări efemere..." (Constantin Brăiloiu).

O parte din efectul „tulburător" al cărții (în multe sensuri culturale) se explică prin „Cuvântul înainte": actuala „tipologie muzicală a cântecului" este ultima etapă a unui îndelungat și colectiv demers sistematic, aplicat folclorului românesc de un număr însemnat de cercetători — cărora cercetătoarea le aduce cuvenitul omagiu — timp de mai multe decenii.

Zecile de mii de cântece fixate pe cilindri de fonograf, pe benzi de magnetofon sau notate mai mult sau mai puțin fidel (a se vedea capitolul despre notație) indică un univers spiritual fundamental pen-

tru definirea specificului românesc — în organică relaţie şi cu ortodoxia noastră.

„Limpezirile terminologice", între altele, ne aduc înainte „termenul cu cea mai largă dispersie şi frecvenţă... până în deceniile din urmă, acela de *cântare*", cu atâtea rezonanţe bisericeşti (p. 12).

„Prilejurile şi normele cântării" ne dezvăluie un popor român al cântării rânduite atât de armonios în raport cu lumea şi cu Divinitatea.

„Funcţiile cântecului şi ale cântării" ne aduc aminte şi prilejuiesc comparaţii cu „Funcţiile liturgice ale muzicii" (lucrarea Părintelui Gh. Şoima).

„Raporturile cu celelalte genuri ale muzicii folclorice" şi „Stilurile istorice ale cântării" ne deschid perspectiva domeniului vast al folclorului muzical în general, pe de o parte, şi a devenirii istorice a cântării folclorice, pe de altă parte.

Un interes aparte pentru similitudinea (identitatea chiar a) problemelor cântecului cu cele ale cântării bisericeşti îl prezintă legătura strânsă (inseparabilă!) între „muzică (,,glasul" — p. 70) şi poezie" („vorbele"), consideraţiile privind disocierea sau prevalenţa lor relativă; de asemenea, raportul între „variaţie-creaţie" şi tradiţie (p. 83 ş. u.), „scrisul şi raporturile sale cu oralitatea cântecului popular", rolul ,,intelectualităţii rurale, a şcolii şi a corului..." (de ce nu şi al preotului şi Bisericii?!), „cântecele convenţionale şi romanţele la confluenţa muzicii folclorice cu practicile „savante".

Cu interes metodologic special sunt de remarcat: capitolul privind „sistematizarea tipologică a cântecului românesc — principii şi metode de lucru" (a se vedea subtilele diferenţieri între „model", ,,tip", „gen", ,,clasă", „tipologizare" şi „Clasificare" etc.), cel despre „corpus, tipologie, texte princips" şi cel referitor la „revizuiri ale notaţiilor incluse în volum".

După o astfel de pregătire teoretică (mai mult culturală, iar dintr-o perspectivă a meditaţiei creştine — duhovnicească), prezentarea celor 67 de tipuri de cântece, reprezentând tipologia cântecelor originare din Transilvania meridională, considerată „spaţiul de convergenţă al proprietăţilor generale şi comune ale cântecului românesc, focar de difuziune în toate direcţiile a numeroase melodii, posibil ţinut de obârşie a stilului modern, predominant în acest secol" (p. 137), deschide orizontul unei cu totul schimbate percepţiuni a unor cântece dintre care destule formau locul comun al „muzicii populare", (în accepţiunea mass-mediei; a propos, de văzut şi rolul acestor mass-media în distorsionarea unor accepţiuni tradiţionale). Această noutate şi prospeţime a perspectivei este poate principalul merit al lucrării şi ea ne face să aşteptăm cu mult interes celelalte volume promise, ce urmează să prezinte restul de până la aproximativ 500 de categorii tipologice...

Încheind, subliniem încă odată înrudirea *organică* a cântării populare româneşti cu cântarea noastră ortodoxă, mărturisind că apariţiile unor astfel de lucrări, ce descoperă bogăţia şi potenţele încă

nedeplin manifestate ale spiritualității românești, nu numai că infirmă prejudecățile superficiale privind dispariția folclorului — în ceea ce este el mai adevărat și adânc, dar, în același timp, sunt dătătoare de cele mai bune nădejdi de viitor.

Pr. lector Grăjdian Vasile

Mathias Bernath

„HABSBURGII ȘI ÎNCEPUTURILE FORMĂRII NAȚIUNII ROMÂNE"

Cluj, Editura Dacia, 1994, 273 p.*

Prin publicarea traducerii în limba română a lucrării prestigiosului istoric german Mathias Bernath, Editura Dacia s-a dovedit a fi cât se poate de inspirată. Autorul prezintă, așa cum arată și prefațatorul Prof. dr. Pompiliu Teodor, „o nouă perspectivă asupra formării națiunii române" în sensul că „acțiunea stimulatoare a politicii vieneze" a fost aceea care a dus până la urmă la constituirea conștiinței naționale românești. Ideea este interesantă, dar poate duce la o serie întreagă de întrebări și nelămuriri, căci ce altceva s-au dovedit a fi tipăriturile lui Coresi, cele ale ierarhilor din sec. XVII sau sintagma cronicarului că toți „de la Râm ne tragem", dacă nu expresia faptului că românii de pretutindeni aveau conștiința formării unui singur neam, de origine cât se poate de nobilă?

De-a lungul a trei capitole (împărțite fiecare, conform unei structuri clasice, în trei părți) istoricul propune o cercetare a relației între dinastia de Habsburg și românii ardeleni. Ordinea celor trei capitole (Stat-Biserică-Societate) ar indica nu doar „o succesiune cronologică a fenomenelor expuse", ci și „centrele de greutate ale politicii românești a Habsburgilor" și „fazele procesului ce premerge geneza națiunii române" (pag. 20).

Primul capitol, cel introductiv, este o scurtă prezentare a istoriei principatului Transilvaniei de la anul 1526 (bătălia de la Mohács) până în momentul consolidării stăpânirii habsburgice în Transilvania (anul 1717, când titlul de principe a fost preluat de către împărat). În acest capitol românii sunt pomeniți doar marginal, pe primul plan fiind ilustrarea strădaniilor Vienei de a-și însuși „fortăreața Transilvaniei".

Modul constituirii Bisericii Unite este tratat în capitolul al II-lea. Informațiile sunt în cea mai mare măsură exacte. Astfel, încă de la început se prezintă întregul proces ca fiind inițiat la Curtea din Viena din interese politice, avându-se în vedere consolidarea stăpâni-

---

* Recenzie verificată și recomandată spre publicare de Pr. Prof. Dr. M. Păcurariu.

rii habsburgice în Transilvania prin întărirea elementului catolic în defavoarea celui protestant. Bernath arată totodată că un scop secundar al acestei campanii de atragere a românilor la uniatism era și amenințarea de către Curte a stărilor cu o posibilă pierdere a privilegiilor de către acestea, în cazul în care i se vor mai opune (amenințare pe care însă nici Viena nu a luat-o în serios). Că nu românii au fost aceia care și-au pus întrebări dacă se mântuiesc în religia strămoșilor, ci că s-au făcut presiuni asupra lor din exterior, o recunoaște și autorul: „Conceptul și impulsul pentru mișcarea de unire românească se datorează în principal cardinalului Leopold Kollonich" (pag. 81). „Unealta sa cea mai eficientă (...) a fost Societatea lui Iisus" (pag. 83) mai ales iezuitul Paul Ladislau Baranyi, „căruia i s-a încredințat uniunea românilor". Iată deci un istoric apusean care arată clar ceea ce mulți istorici uniți vor să uite.

De altfel, istoricii uniți sunt contraziși în paginile următoare și în alte afirmații ale lor. Uniația nu a salvat Biserica românească de calvinizare, căci nu era nimic de salvat, fiindcă „încercările de convertire ale reformaților au constituit în ansamblu un eșec (...), valahii s-au știut sustrage tentativelor de convertire ale principilor și stăpânilor de pământ maghiari" (pag. 93).

Referitor la „încercările de unire" din 1697, autorul recunoaște că singurele surse în care sunt menționate provin de la „propagandiștii unirii", relatările având deci caracter „unilateral", fapt pentru care „multe probleme în legătură cu începutul unirii românilor rămân în întuneric". Și chiar dacă a fost o adunare, aceasta nu a întrunit o „participare numeroasă", putându-se afirma că „acum și în Transilvania au fost inițiate încercări de unire" (pag. 100—101).

În ultima parte a celui de-al doilea capitol, Bernath prezintă „desăvârșirea unirii sub Atanasie". Întâlnim o regretabilă greșeală: prezentarea actului hirotoniei sale în București ca săvârșit de mitropolitul Ungrovlahiei Teodosie, alături de patriarhul Dosoftei al Constantinopolului, în loc de Dositei al Ierusalimului (pag. 109).

Referindu-se la actele din 1698, autorul trece în revistă întreaga problematică. Arată că, după ce Densușianu a descoperit la Pesta originalul românesc și varianta latină, au apărut îndoieli „cu privire la legitimitatea procedurii din 1698 și printre analiștii nepărtinitori ai evenimentului" (pag. 117). Sesizează „limpede că textul latin nu poate pretinde să fie o «traducere» a declarației de unire redactată în limba română" (pag. 120). Arată și diferențele între cele două variante. Prezentând rezultatele istoriografiei ortodoxe, cum că nici nu s-ar fi ținut un sobor la 7 octombrie și deci că textul românesc și latin nici nu ar fi hotărâri de sinod, semnăturile fiind preluate de la un alt document, totuși, din motive doar de dânsul știute, autorul subscrie „aprecierii lui Zoltán I. Tóth, care desemnează anumite împrejurări ale unirii sub Atanasie drept «cel puțin suspecte»" și împreună cu Tóth „refuză însă supoziția unei «înșelăciuni directe» de către Baranyi și consideră atât sinodul cât și acceptarea celor patru puncte „fapte indubitabile" (pag. 123). Bernath consideră deci că

sinodul ar fi hotărât unirea, dar că Baranyi a prezentat Curţii o traducere falsificată. Cum am arătat, nu se ţine seama de rezultatele istoriografiei ortodoxe (în special Dragomir) cum că „textul declaraţiei de unire nu există în octombrie 1698, (...) că însuşi textul latinesc al declaraţiei de unire din octombrie 1698 se trădează a fi redactat după februarie 1699 şi că, prin urmare, dosarul din colecţia Hevenessy, cuprinzând declaraţia de unire a vlădicului şi a protopopilor români constituie o grosolană denaturare a adevărului istoric" (S. Dragomir *„Românii din Transilvania şi unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile Unirii cu catolicismul roman (1697—1701)"*, ediţia I 1963, ediţia II, Cluj 1990, pag. 51—52).

Că hotărârea dietei întrunită la sfârşitul anului 1698 nu cuprinde nici o menţiune despre declaraţia de unire care tocmai s-ar fi semnat de soborul român din 7 octombrie, o recunoaşte şi autorul german. Totuşi motivul acestui fapt îl află în duşmănia cu care ar privi stările unirea, şi nu în inexistenţa unei astfel de declaraţii, căci ea le va fi fost prezentată, consideră Bernath, în traducerea latină. Se recunoaşte în carte că zbuciumul stărilor avea drept cauză politica românească a Vienei. O declaraţie de unire a reprezentanţilor unei plebe tolerate nu putea fi nicidecum o ameninţare pentru cele trei naţiuni privilegiate. Primejdioasă pentru ele era doar politica Vienei care se afla la originea mişcării de unire. De aceea dieta îl şi ruga pe Leopold I „să apere şi pe viitor cele trei naţiuni politice" (pag. 124).

La 16 februarie 1699 Leopold I dă prima diplomă, cunoscută sub numele de „leopoldină". Lucrarea lui Bernath arată clar că „despre hotărârea de unire a românilor se vorbeşte doar la modul ipotetic; sinoadele din 1697 şi 1698, cât şi declaraţiile de unire nu sunt amintite cu nici un cuvânt, iar diploma nu se referă în mod special la români, ci la ortodocşii din cuprinsul Coroanei Sf. Ştefan" (pag. 127—128).

Autorul nu ţine seama de rezultatele istoriografiei ortodoxe nici în privinţa scrisorilor trimise de Atanasie cardinalului şi Curţii. Dragomir a demonstrat că toate aceste scrisori au fost falsificate de iezuiţi ulterior.

Sigur este faptul că mitropolitul ardelean a întreţinut legături cu românii de pe celălalt versant al Carpaţilor. Curioasă este însă opinia autorului cum că „recursul vlădicii la principele valah de acelaşi neam a rămas un episod" (pag. 145). Desigur se face referire la hrisovul lui Brâncoveanu din 15 iulie 1700 prin care moşia Merişani — Argeş a fost dată Mitropoliei Transilvaniei.

De fapt, poziţia oscilantă a mitropolitului a fost principalul motiv al convocării lui de Curte. Simţindu-şi poziţia periclitată, Atanasie convoacă la 7 ianuarie 1701 un sinod. Dintr-o eroare (bazându-se de fapt, pe Nilles şi Bârlea) autorul vorbeşte de un sinod ţinut la 6 ianuarie, ca şi de numai 20 protopopi şi de alţi preoţi. De asemenea, actul, aşa cum este el prezentat în opera citată deja a lui S. Drago-

mir, nu cuprinde nici o informare despre cele opt puncte pe care le-ar fi proclamat soborul şi pe care le-ar fi prezentat Atanasie lui Kollonich la Viena (cf. Bernath, pag. 147).

Prezentarea tratamentului umilitor la care a fost supus Atanasie la Viena este făcută corect. Am crede totuşi, că mitropolitul român nu a fost absolvit de învinuiri datorită unui grup mic dar influent de iezuiţi din Alba-Iulia, reprezentat înainte de toate de vechiul promotor al unirii, părintele Baranyi (pag. 152), ci doar de cedarea sa în faţa presiunilor tot mai puternice ale Curţii.

Atanasie, neţinând seama de scrisoarea lui Pater Ianos (prin care era îndemnat la rezistenţă şi asigurat de sprijinul clerului său), a cedat, devenind o simplă marionetă în mâna iezuiţilor. Nu lipsită de importanţă este şi observaţia lui Bernath că „vlădica Teofil, decedat în 1697 (...) a fost declarat pe neaşteptate predecesorul legal al lui Atanasie — aceasta desigur pentru a conferi noii episcopii un fundal tradiţional" (pag. 155). De asemenea autorul constată că din promisiunile Vienei nu s-a ales nimic.

Cu evocarea momentului instalării lui Atanasie ca episcop unit şi cu prezentarea scandalului care a intervenit cu această ocazie, autorul încheie şi cel de-al doilea capitol, nu fără a arăta că pentru istoria românilor ardeleni începea o lungă dramă.

În ultimul capitol autorul prezintă starea socială a poporului român din Ardeal, considerat de stăpânitorii unguri şi saşi a fi de stirpe dobitocească (pag. 164).

Că nu întregul popor a primit unirea o remarcă şi autorul în cuvintele „o jumătate de veac Curtea a menţinut ficţiunea că Biserica greco-catolică ar cuprinde pe toţi românii care locuiau în ţinuturile ungare răsăritene ale monarhiei. Dar în pofida absenţei unei notabile ierarhii ortodoxe române şi a aplicării ocazionale a forţei, Viena nu a reuşit să frângă rezistenţa majorităţii «schismatice» şi să întrerupă legăturile cu ţinuturile ortodoxe învecinate" (pag. 165).

Ocupându-se de graniţa militară, Bernath o consideră „factor al restructurărilor sociale" (pag. 169). Nu uită să adauge că un interes iniţial al Vienei a fost trecerea forţată a românilor din aceste ţinuturi la uniatism şi ruperea, prin aceasta, a relaţiilor cu fraţii lor de dincolo de Carpaţi. Istoricul german afirmă însă, că un alt interes al Curţii a fost acela de a-i ridica pe români din starea unei plebe tolerate la aceea de oameni (!).

De real interes pentru cititorul iubitor de istorie sunt paginile în care sunt prezentate relaţiile reformiştilor din curentul iosefinist cu românii din Ardeal. Autorul transcrie o serie de documente în acest sens, copiate din arhivele Vienei. Sunt citaţi mai mulţi trimişi ai Curţii pentru a investiga situaţia politică şi confesională din Transilvania: contele Clay, ofiţerul Schuller ş. a. Este citat şi magistratul medieşan Heydendorff, care l-a însoţit pe tânărul împărat în călătoria acestuia în Transilvania. Toţi prezintă starea de sărăcie în care trăiau românii, dar contrazic afirmaţiile grofilor şi ale saşilor, cum că românii ar fi suboameni, arătând că motivul situaţiei lor deplo-

rabile ar consta în condițiile inumane de viață și nu într-o fire rea a națiunii române în general. În acest sens îl citează și pe împăratul Iosif II.

În orice caz, autorul admite poziția vechii istoriografii românești, după care românii ar avea pentru ce să-i mulțumească acestui împărat, fie numai și pentru rescriptul asupra concivilității din 22 martie 1781, prin care se înlătura starea de apartheid de pe Fundus Regius.

Foarte interesante sunt și întâmplările din Ațel și Saroș (scaunul Mediaș), prezentate de Bernath după însemnările lui Heydendorff. Cei care își pun azi întrebări cu privire la cine și cui a luat bisericile, ar trebui să citească paginile 235—236 în care Bernath prezintă starea celor 11.000 credincioși ortodocși din protopopiatul Mediaș lipsiți de locașurile lor de rugăciune confiscate de uniți. Împăratul a poruncit atunci să se slujească alternativ, ortodocșilor fiindu-le îngăduită astfel intrarea în propriile lor biserici.

În baza observațiilor critice prezentate mai sus, salutăm tipărirea acestei lucrări în limba română. Deși conține unele erori, lucrarea totuși scoate la lumină multe adevăruri istorice. Faptul că acestea sunt afirmate de un istoric cât se poate de imparțial, cât și acela că momentul în care apare traducerea este unul al reluării disputelor pe această temă, conferă cărții o mai mare valoare.

Paul Brusanowski
Student teolog, anul II

† Pr. IOAN BEJU

La data de 13 februarie a. c., a trecut la cele veşnice cel ce a fost Pr. Ioan Beju.

Adormitul întru Domnul s-a născut la 27 octombrie 1906, fiind al cincilea copil din cei şapte ai vrednicilor ţărani Nicolae şi Ana Beju din Apoldul de Jos, jud. Sibiu. Şcoala primară confesională de 6 clase o urmează în satul natal după care urmează Liceul Gheorghe Lazăr din Sibiu.

Între anii 1928—1932 urmează cursurile renumitei Facultăţi de Teologie din Cernăuţi, perioadă în care a avut ca profesori pe marii teologi V. Tarnavschi, Vasile Gheorghiu, Valeriu Şesan, şi obţine Licenţa în teologie în 1932, odată cu certificatul de absolvire a Seminarului pedagogic universitar. Între anii 1940—1944 a urmat cursurile Facultăţii de Litere şi Filosofie a Universităţii din Cluj, refugiată la Sibiu.

Activitatea adormitului întru Domnul a fost bogată, profesor de Religie la Liceul „Sf. Nicolae" din Gheorgheni, apoi la Liceul „Domniţa Ileana" şi la Liceul Comercial din Sibiu, iar apoi ca profesor definitiv la Liceul „Gheorghe Lazăr" din Sibiu. Hirotonit preot în 1933, îndeplineşte misiuni cu caracter cultural şi patriotic ca: secretar al „despărţământului" Sibiu al Astrei, director de cămine culturale din Sibiu, etc. Colaborează la periodicele vremii; Gazeta Ciucului din Gheorgheni, Telegraful Român, Revista Teologică etc. Are parte şi de perioade grele, arestat şi deţinut politic la Canalul Dunăre—Marea Neagră, peste care va trece ca toţi cei care au gustat răsplata de a fi un român bun. Din 1965 este avansat director la Biblioteca mitropolitană Sibiu unde a activat până la pensionare, în decembrie 1975. Aici s-a identificat întru totul cu munca migăloasă necesară rânduirii manuscriselor, cărţilor, documentelor, tipăriturilor vechi, etc., şi mai ales în îndrumarea generaţiilor de studenţi trecuţi pe aici, în descifrarea tainelor şi misterelor unei biblioteci ca cea pe care o conducea.

Părintele Beju pleacă acum dintre noi aliniindu-se marilor înaintaşi, dascăli şi îndrumători ai Facultăţii de Teologie din Sibiu cu încredinţarea că Dumnezeu în marea Lui bunătate şi dreptate îi va răsplăti ostenelile şi îi va rândui cununa dreptăţii Sale.

Rugăm şi noi milostivirea Domnului să fie peste adormitul întru Domnul Părintele Ioan, rânduindu-l în lăcaşurile aleşilor Săi.

† PR. IC. STAVR. COL. (R) IOAN BOȚOCAN

După o lungă și grea suferință a trecut la cele veșnice la data de 8 decembrie 1993 preotul pensionar Ioan Boțocan, fost paroh ani îndelungați al Catedralei mitropolitane din Sibiu.

Adormitul întru Domnul s-a născut la data de 13 aprilie 1911, în comuna Vaideieni, jud. Vâlcea, din părinții Adam și Ioana, fiind unicul lor copil.

După ce urmează Școala primară în satul natal, se înscrie la Seminarul Teologic „Sf. Nicolae" din Rm. Vâlcea. După absolvirea cursurilor se căsătorește cu tânăra Maria Jinariu, căsătoria fiindu-le binecuvântată cu 9 copii, dintre care 8 sunt încă în viață.

Urmează apoi cursurile Facultății de Teologie din Cernăuți, după care va urma și cursurile Facultății de Drept din Cluj.

În anul 1934 este numit preot în localitatea natală Vaideieni, începând construcția monumentalei biserici parohiale de aici.

În urma unui concurs destul de pretențios este numit preot militar la Turda, fiind apoi la scurt timp înrolat și împreună cu unitatea militară participă activ la marile lupte ale celui de al doilea război mondial. Ziua de 9 mai a anului 1945, ziua capitulării Germaniei naziste îl găsește în munții Tatra din Cehoslovacia, împreună cu ceilalți soldați din unitatea sa.

În anul 1947 este trecut în rezervă cu gradul de colonel, iar un an mai târziu este numit preot misionar și paroh la Catedrala mitropolitană din Sibiu la altarul căreia va sluji până la pensionarea sa din anul 1989.

Pentru merite deosebite, conducerea bistricească l-a distins cu rangul de iconom-stavrofor.

În ziua de vineri, 10 decembrie 1993 a fost prohodit de către un sobor de preoți și diaconi în frunte cu Î.P.S. Mitropolit Dr. Antonie al Ardealului, în Catedrala mitropolitană din Sibiu.

La sfârșitul sf. slujbe, cuvânt de mângâiere a rostit Î. P. S. Mitropolit Antonie, care a făcut un portret în cuvinte alese al celui care a fost părintele Boțocan Ioan, subliniind activitatea deosebită a celui plecat în veșnicie, activitate concretizată în dorința de a ține trează credința strămoșească în sufletul enoriașilor, dorința pentru bine, adevăr și frumos și pentru țelul vieții creștine care este dobândirea mântuirii.

În continuare a vorbit P. C. pr. Gheorghe Streza, parohul Catedralei mitropolitane din Sibiu și P. C. pr. Mitea Constantin din partea parohiei Sibiu Iosefin, din care făcea parte răposatul.

După terminarea cuvântărilor și după îndătinata sărutare frățească, purtat pe umeri de către soborul preoților slujitori și plâns de membrii numeroasei sale familii și de către toți credincioșii prezenți la sf. slujbă, sicriul părintelui Ioan Boțocan a fost dus spre veșnica odihnă în cripta familiei din cimitirul Central din Sibiu.

Dumnezeu să-l odihnească și veșnică să-i fie pomenirea.

Arhid. Visarion Bălțat

TIPARUL
TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

MĂRTURIE DE CONȘTIINȚĂ ORTODOXĂ

ÎNSEMNĂRI, NOTE, COMENTARII

RECENZII

IN MEMORIAM